د. محمد مساعد

العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد

دار الفارابي

الكتاب: العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد
المؤلف: د. محمد مساعد
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت – لبنان
ت: 301461(01) – فاكس: 307775(01)
ص.ب: 11/3181 – الرزمز البريدي: 2130 1107
www.dar-alfarabi.com
e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: شباط 2013
ISBN: 978-9953-71-894-1

© **جميع الحقوق محفوظة**

تباع النسخة الكترونياً على موقع:

www.arabicebook.com

إهداء

إلى كل الكرماء: معلمين وأقرباء وأصدقاء...

مدخــــل

عندما اسْتُقْبِلَ ابن رشد، أول مرة فيما يبدو، في قصر الخليفة «ابو يعقوب يوسف»، كما تحدثنا عن ذلك كتب التاريخ والأخبار، وأيضاً تواليف الرجال والطبقات(1)، كان للحدث وقع خاص لا لدى الرجلين فحسب، ومعهما أبو بكر بن طفيل باعتباره، بحسب الرواية نفسها، «راعي» ذلك اللقاء والممهد له، وربما أيضاً الداعي له والمشير به على الرجلين معاً، وإنما للحدث مكانته الخاصة، أيضاً، لدى المؤرخين ورجال الفكر والفلسفة والعلوم بإطلاق.

لا تنبثق أهمية هذا اللقاء/ الحدث من مجرد حفاوة الاستقبال التي حظي بها أبو الوليد من قبل الخليفة، ولا فقط من كون كل واحد من الرجلين قد وقع، منذ أول لقاء بينهما، موقعاً حسناً من نفس صاحبه(2)، ولا أيضاً مما ترتب

---

(1) إذا صح هذا اللقاء وتبعاته، كما أبرزنا ذلك في مواضع أخرى. يمكن بهذا الصدد الوقوف على رسالتنا التي ناقشناها سنة 1992 لنيل دبلوم الدراسات العليا في موضوع «**مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد**»، رسالة مرقونة في مكتبة كلية آداب فاس ظهر المهراز، فاس، المغرب، تحت رقم 636. وأيضاً مقالتنا في موضوع «ابن رشد والباعث على التفلسف»، مجلة فكر ونقد، المغرب، ع 12 تشرين الأول/ اكتوبر 1998، ص 33-39.

(2) يؤكد ذلك عدة أمور منها: من جهة ابن رشد أنه أعجب أيما إعجاب بما لدى الخليفة من معرفة بمقالات الفلاسفة وأهل الإسلام في مسألة قدم العالم أو حدوثه إذ إن الخليفة، كما يقول ابن رشد بحسب رواية صاحب المعجب، «... جعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، =

عن ذلك اللقاء من تبعات وما آل إليه من نتائج تتعلق، من بين ما تتعلق به، بإكباب ابن رشد على النظر في كتب أرسطو، وذلك بحسب الاعتقاد السائد الذي لا يخلو من سذاجة وقصور في النظر، بل ولا يخلو من تجن على ابن رشد وعلى الفلسفة بوجه عام[1]، وإنما يستمد اللقاء بين الفيلسوف والخليفة قيمته، أساساً، من أمر آخر يبدو، في نظرنا على الأقل، ذا أهمية بالغة بصرف النظر عن إمكان الموافقة أو عدم الموافقة على الآراء السائدة بهذا الخصوص، وهو أمر لم يلفت عناية الدارسين، بحسب ما انتهى إليه علمنا في الموضوع، إذ لم يقف ولا واحد منهم على الموضوع الذي كان موضع فحص، أو مقاولة، بين الرجلين، باعتباره الموضوع الذي استأثر بكل الزمان الذي استغرقه اللقاء بين الفيلسوف والخليفة، أو أن هذا الموضوع حظي بأن كان هاجس الجلسة بكاملها، أو موضوعها الرئيس على الأقل، أو أنه قد شكل، في أضيق الحدود، لحظة إثارة الكلام والمقاولة بين ابن رشد والخليفة[2].

يتمثل موضوع المقاولة، هاهنا، في أحد المجالات الفلسفية الكبرى

= ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له»، المراكشي (عبد الواحد)، المعجب، نشرة محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، البيضاء، المغرب، ط 7، 1978، ص 353. أما ما يؤكد ذلك من جهة الخليفة فهو شهادة ابن رشد نفسه، بحسب الرواية نفسها، بأن الخليفة قد أجزل له العطاء بعد أن عرف ما عنده إذ تقول الرواية على لسان أبي الوليد، بأن الخليفة «لم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب»، م م ص س.

(1) تراجع الإحالات التي أشرنا إليها في الهامش الأسبق من هذا المدخل.

(2) نعم لقد انتبه الأستاذ «علي بنمخلوف» إلى شيء مما نشير إليه في هذا المقام، لكن في سياق الفحص عن الوضع الاجتماعي للفلسفة زمن ابن رشد، فضلاً عن أنه اعتبر مسألة أزلية العالم أو أبديته مسألة ميتافيزيقية، في حين أنها، في السياق الرشدي- الأرسطي- المشائي بوجه عام، مسألة طبيعية لا ميتافيزيقية.

Ali Benmakhlouf, *Aerroès,* Les belles lettres, 2000, p25.

والأساسية، بل وذات الحساسية البالغة، لا لما لها من امتدادات علمية فلسفية فحسب وإنما، أيضاً وربما أساساً، لما لها من انعكاسات وأصداء تيولوجية دينية. وليس هذا المجال سوى مجال القول في السماء والعالم، ولاسيما في إحدى مسائله الكبرى والأساسية وهي مسألة مدى كون السماء قديمة أو حادثة لدى الفلاسفة القدامى، أو الأوائل، أولاً، ومنهم بوجه خاص أرسطو وأفلاطون، ولدى فلاسفة الإسلام، ثم عموم أهل الإسلام، بعد ذلك.

يقول عبد الواحد المراكشي، حكاية عن «أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي»، وهو فيما يبدو من تلامذة ابن رشد[1]: إن الخليفة لما لقي أبا الوليد بن رشد فاتحه، أو كما يقول ابن رشد على لسان أبي بكر هذا:

«كان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألني عن اسمي ونسبي، أن قال لي ما رأيهم في السماء، يعني الفلاسفة، أقديمة هي أم حادثة... فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم...»[2].

يستفاد، من ذلك، أن موضوع السماء والعالم عموماً، ومطلب القدم أو الحدوث منه بوجه خاص، كان من الموضوعات الأساسية التي تشغل جمهور أهل النظر من فلاسفة وغيرهم، فقهاء كانوا أو رجال سلطة وسلطان بالمعنى السياسي والفقهي- القضائي للعبارة. ولقد كانت المذاهب الفلسفية، بهذا الصدد، أكثر إثارة للاهتمام والحفيظة في آن واحد، حتى إن أبا يعقوب يوسف لم يكن ليقدم على ذلك أي موضوع ولا أية مسألة.

---

(1) وذلك من أسباب شكنا في ما بلغنا من هذا اللقاء، إذ يبدو أن هذا التلميذ إما ساذج أو بليد أو مشبوه مما لا يليق المقام ببسط القول فيه.

(2) المراكشي (عبد الواحد)، المعجب، م ص س.

لعل ذلك إنما يرتد، فيما يرتد إليه بوجه خاص، إلى أن هذه المسألة كانت من بين المسائل الثلاث التي كفَّر فيها الغزالي الفلاسفة، خاصة وأنه اعتبرها، في تهافت الفلاسفة على خلاف وضعها الطبيعي، مسألة ميتافيزيقية لاطبيعية[1]، مع العلم أن حجة الإسلام كان من بين الحجج والدعائم النظرية الكبرى التي بنى عليها الموحدون دولتهم ولو في بدايات التأسيس لهذه الدولة، كما تشهد بذلك عدة دلالات وقرائن[2].

مهما يكن من أمر هذا الإشكال فلعل مما لا يمكن مناقضته، فيما نحن بسبيله في هذا المقام، أن جمهور النظار ورجال الدين والسياسة، ومنهم الخليفة أبو يعقوب باعتباره أمير المومنين، يريدون معرفة مقالات الفلاسفة في مسألة من أعوص المسائل الفلسفية، وهي هل السماء قديمة أو حادثة؟ غير كائنة أو كائنة؟ لا بدء لها أم أنها، على العكس من ذلك، ذات بداية؟ لامتناهية أو متناهية؟

إن القول بأن العالم قديم معناه القول بأنه غير كائن ولا بداية له، ومن ثم، فهو لامتناهٍ. أما القول بأن العالم حادث فمعناه، على خلاف ذلك تماماً، القول بأنه كائن ذو بداية، ومن ثم، فهو متناه. نعم، إن القدم والحدوث لا يغطي سوى جزء يسير من أشكال التناهي واللاتناهي، وهو الجزء المتعلق

(1) يراجع كتاب تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، لبنان، (بدون تاريخ اصدار)، ط3. وأيضاً تهافت التهافت لابن رشد، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1987، ط2. وتلك مسألة عالجناها في العرض الذي ساهمنا به في اليوم الدراسي حول «أشكال تلقي مؤلفات الغزالي بالغرب الإسلامي»، تنظيم شعبة الفلسفة بكلية آداب مراكش بالاشتراك مع مركز تاريخ العلوم والفلسفات العربية والوسيطية، CNRS، باريس، بتاريخ 17 أيار/ مايو 2002. والعرض بعنوان «**حدود الطبيعة وما بعد الطبيعة في تهافت الفلاسفة**».

(2) نحيل هاهنا أيضاً، وفي أضيق الحدود، على دراستنا لنيل دبلوم الدراسات العليا في موضوع «**مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد**»، م س.

بالزمان دون ما يتعلق، من ذلك، بالعدد وبالعظم، أو المقدار. لكنه يقدم لنا، مع ذلك، صورة عن الوضع الخاص بإشكال تناهي العالم أو لاتناهيه ككل، إذ إن حكم الجزء، هاهنا، ينسحب على الكل، لا في تاريخ الفلسفة فحسب، وإنما، أيضاً، في المدينة العربية الإسلامية، عموماً، وفي الغرب الإسلامي على وجه الخصوص.

من هنا، الأهمية البالغة للنظر في مفهوم العالم ككل، وفي مسألة التناهي أو اللاتناهي بوجه خاص، لدى فيلسوف قرطبة ومراكش أبي الوليد بن رشد. ذلك أنها لم تكن بالنسبة للفيلسوف ترفاً نظرياً خالصاً، ولا إسهاماً في مراكمة الأقاويل والردود، من جهة، والمختصرات والتلاخيص والشروح والتعاليق، ومن ثم، التأويلات والتبريرات ومستويات الفهم المختلفة، من جهة ثانية.

إن المسألة بقدر ما تحيل على تاريخ الفلسفة الخاص، وأيضاً على تاريخ العلم، بل وعلى تاريخ المتن، فهي تحيل، كذلك، على تاريخ المجتمع، ومن ثم، على تاريخ الدين والسياسة في العالم الإسلامي، عموماً، وفي الغرب الإسلامي منه بوجه خاص.

لكن، وقبل أن نبسط القول في مختلف هذه الإحالات، فما معنى أن نتحدث عن منزلة العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد؟

لعل من الواضح أنّ هذا السؤال إنما يستمد قيمته من المقاصد الدلالية التي قد توحي بها الصيغة التي نقترحها للعبارة، ومن ثم، للإعلان عن المضمون العام والمسار الكلي للبحث الذي نحن بسبيله، إذ إنها تشي بعدة احتمالات للفهم، وبغير قليل من جهات النظر. ذلك أن الحديث عن العالم بين التناهي واللاتناهي، لدى ابن رشد، يمكن أن يفهم بمعنى المنزلة بين المنزلتين، أي أن العالم يتنزل، بالنسبة لفيلسوف قرطبة ومراكش، منزلة وسطى، أو انتقالية، بين التناهي واللاتناهي. فهل يمكن الاعتقاد، فعلاً، بوجود

مرتبة مماثلة في العالم؟ هل يجوز التفكير في ثالث غير مرفوع بين التناهي ونقيضه، أي اللاتناهي، بهذا الشأن؟

الظاهر أننا، هاهنا، لا بإزاء متضادين تحتمل العلاقة بينهما أن تندس، في ثنايا مواقع التماس ومواضع التقاطع والمتاخمة بينهما، مراتب أو، على الأقل، مرتبة أخرى ثالثة، وإنما نحن، على العكس من ذلك، بإزاء طرفين يحتكم التقابل القائم بينهما إلى التناقض التام الذي ينعدم فيه أي احتمال للتوسط أو التدرج، فالثالث الممكن بين التناهي واللاتناهي مرفوع بإطلاق.

معنى ذلك، أنه لا بد من إقصاء الفهم الذي يستفاد، بمقتضاه، من الصيغة المشار إليها سلفاً، أننا قد نروم القول بأن أبا الوليد بن رشد إنما يضع العالم في منزلة وسطى بين التناهي واللاتناهي، وذلك لمكان التقابل التام، ومن ثم، التناقض البالغ منتهاه بين المفهومين.

هنالك احتمال آخر لفهم عبارة العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد، وهو الاحتمال الذي قد يراد به مسار التصور الرشدي للعالم من التناهي إلى اللاتناهي أو العكس، مع التأكيد على الاتجاه الأول لتقدم مفهوم التناهي على مفهوم اللاتناهي في العبارة المقترحة، كما سنوضح ذلك فيما بعد.

سنكون، بهذا المعنى، أمام نوع من التطور التاريخي، أو التحول الكرونولوجي، الذي ينتقل أبو الوليد بمقتضاه ولهذا السبب أو ذاك، من القول بتناهي العالم إلى اعتناق فكرة لاتناهيه.

سوف يكون علينا، لو صح هذا الفهم، أن نميز بين النصوص والمصنفات التي تذهب هذا المذهب أو ذاك، وأن نحدد أزمنة كتابتها ضمن كرونولوجيا تواليف ابن رشد، وان نستقصي الأسباب والعوامل التي أدت إلى هذا التحول، إلى غير ذلك من المطالب والفحوص التي ينبغي العناية بها في هذا المقام.

لكن، ودونما حاجة إلى أن نتجشم هذا العناء بكامله، فمن الضروري إقصاء هذا الاحتمال، أيضاً، لأننا لا نلفي أبا الوليد يقول، في مرحلة أولى وفي بعض مصنفاته التي تنتمي إلى هذه المرحلة، بأن العالم متناهٍ، ثم يتراجع عن ذلك، في مرحلة أخرى ثانية وفي بعض الكتب التي وضعها في هذه المرحلة الثانية، ليقول بأن العالم لامتناه.

ينتصب، أمام بوار الاحتمالين السالفين، الأول والثاني، احتمال ثالث بدأت ملامحه ترتسم من خلال تقاسيم الاحتمال الثاني السابق الذكر والذي يستفاد منه أن أبا الوليد ظل، على امتداد نظره في مسألة التناهي أو اللاتناهي في العالم، يتردد بين هذا المعنى وذاك، إما بأن يقول، في نص وزمان معينين، بأن العالم ككل متناه، أحياناً، بينما يميل، أحياناً أخرى وفي النص والزمان نفسيهما، إلى القول بأنه لامتناه، وإما بأن يتردد، في المسألة الواحدة وفي الآن نفسه، ومن ثم، في الكتاب الواحد عينه، بين هذا وذاك، أي بين التناهي واللاتناهي، وإما بأن يقول، في هذه المسألة على امتداد مراحل فكره وتواليفه، بالتناهي، لكنه يجنح، في مسألة أخرى غيرها وفي كل الأزمنة والتواليف، إلى الاعتقاد باللاتناهي.

لا تسعفنا مواقف ابن رشد، بتاتا، بالموافقة على الوجهين الأول والثاني من الأوجه الثلاثة التي يتضمنها هذا الاحتمال الأخير. وليس ذلك لما فيهما من مفارقات معلومة وبينة بإطلاق، ولا لتعاطف غير مبرر مع فيلسوف اشتهر بالمجاهدة ضد الآراء المتناقضة لما فيها من شناعات وميول سفسطائية، بل لأن الرجل لا يذهب فعلاً، ولا في مرحلة من مراحل تشكل فكره ولا، أيضاً، في واحد من كتبه، إلى مناقضة ما يذهب إليه في مرحلة أخرى أو في كتاب آخر من تلك المراحل والكتب.

ليس من غير الهين، على الملاحظ اليقظ، أن ينتبه إلى معالم احتمال رابع وقد شرعت في التشكل بين ثنايا هذا الاحتمال الثالث، كما يعبر عنها

الوجه الثالث الوارد فيه، وهو الوجه الذي يفيد، فضلاً عما تقدم وكما ألمعنا إلى ذلك آنفاً، نوعاً من التردد بين اختياري التناهي واللاتناهي. لكنه، بحسب ما هو واضح من أمره، ليس التردد الذي يتعاقب فيه الاختياران أو يتقاطعان بصورة متزامنة، سواء في المسألة الواحدة بعينها، أو سواء في إشكال العالم ككل، وإنما بالمعنى الذي تختص فيه مسائل متباينة، من مسائل العالم، بأحد الاختيارين دون الآخر، أي بحسب جهة النظر إلى العالم، فعندما ننظر إليه من خلال مسألة، أو مسائل، بعينها، كالعظم والعدد والاسطقسات والعلل، نراه متناهياً، لكن حينما نتفرسه عبر مسألة، أو مسائل أخرى، غير الأول، كالحركة، في بعض أحوالها، والزمان والوجود، نراه غير متناه.

ذلك ما نلفيه لدى أبي الوليد على امتداد مراحل فكره، وفي مختلف كتبه وأنماط تواليفه ومصنفاته، أي سواء في المراحل المبكرة من تشكل آرائه في العلم والفلسفة، أو سواء في المراحل الناضجة من هذا التشكل، مع ما بينهما من مراحل وسيطة وانتقالية، وذلك كما تمثلها مختصراته وتلاخيصه وشروحه، فضلاً عن تواليفه الموضوعة.

لا يخلو التردد، بهذا المعنى، من فصل مقال. إنه تردد، أو مراوحة، بين الفصل والتردد. أما الفصل ففي القول، أبداً وفي كل التواليف، بأن العالم، من جهة، متناه، وبأنه، من جهة أخرى، غير متناه. وأما التردد ففي هذه المراوحة ذاتها لا في غير هذا المعنى من المراوحة، مما يجعلنا، ونحن نتابع مواقف ابن رشد من تناهي العالم أو لاتناهيه، أمام نوع من فصل المقال بين ما في العالم من اتصال أو انفصال، أي من تناه أو لاتناه.

من هنا، يكتسب كل واحد من طرفي النقيض منزلته ضمن المسألة، فبقدر ما يكون العالم غير متناه يكون كذلك متناهياً، والعكس صحيح، أي أنه بقدر ما يكون متناهياً يكون، أيضاً، غير متناه.

على أن حل الإشكال بهذه الكيفية لا يعصم الناظر في الموضوع من

الوقوع في إشكال آخر لا يقل أهمية ولا خطورة عن السابق، ومفاده، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، أنه إذا لم يكن هنالك كبير إشكال في نعت لفظ التناهي بأنه من الألفاظ التي تغتني بشحنة مفاهيمية ثرة واضحة المعالم، فما مدى جواز انتماء لفظ اللاتناهي إلى الدائرة المفاهيمية التي ترقى به من مجرد اللفظية البسيطة العادية والمتداولة إلى مستوى الاختصاص الذي تعبر عنه لغة محددة ومجال علمي بعينه؟

مصدر هذا الإشكال، بحسب ما هو متعارف عليه في تاريخ الفلسفة، أن لفظ اللاتناهي إنما يحيل، منذ البدايات الأولى لتاريخ الفلسفة مع الإغريق، على عدم الكمال واللاتعين والنقص، أو الحرمان من الصورة[1]، ومن ثم، على العدم وعلى اللاوجود أو، على الأقل، على ما هو في طور التكوين، والذي لم يكن ممكناً لأرسطو، ولا لمن تلاه من النظار فيما بعد، أن يتعامل معه على أنه موضوع للنظر، بصورة موضوعية، لولا الدفعة التي قام بها أفلاطون في هذا الاتجاه، بالرغم من أن اللامتناهي يبدو خارج العقل، ويتجلى، من ثم، من حيث هو المجال الخاص للتيولوجيا، كما يقول بذلك بعض الدارسين المعاصرين[2].

إذا كانت الفلسفة اليونانية قد استحضرت مفهوم اللاتناهي وجعلته موضوعاً للتأمل إلّا أن أرسطو، نفسه، وهو يقر باللامتناهي، لم يعترف منه إلا باللامتناهي بالقوة دون اللامتناهي بالفعل، وهو الأمر الذي سوف يتم تجاوزه بدءًا من القرن السادس عشر مع بعض المناطقة والفلاسفة[3].

على أن بعض التطورات التي عرفها الفكر المسيحي، قبل هؤلاء

---

(1) Alexandre Koyré, *Etudes newtoniennes,* gallimard, 1968, p228.

(2) Xavier Renou, *L'infini aux limites du calcul,* Maspero, Paris, 1978, p7-8, 33, 185, 228-229.

(3) Alexandre Koyré, ibid, p229.

المفكرين، هي التي سوف تتيح، فيما يبدو، الإرهاصات الأولى للتفكير في اللامتناهي من حيث هو مفهوم إيجابي، بالمعنى الكامل للفظ، غير سالب، إن لم نقل إنها سوف تعبد الطريق في هذا الاتجاه، إذ بالرغم مما يوجد من تنافر، أو نشاز، في القول بأن العالم غير متناه وهو، مع ذلك، من خلق الله، حيث يبدو، من المتناقض جداً، الجمع بين فكرة عدم تناهي العالم وفكرة الخلق، أي كونه مخلوقاً من قبل الله الذي هو وحده لامتناه[1]، إلاّ أن بعض المفكرين المسيحيين هم الذين سوف يميلون بالمسيحية إلى تقبل القول بأن العالم، أيضاً، لامتناه، كما نلفي ذلك لدى Nicolas de Cues الذي، بحسب ما يرى «الكسندر كويري»، وإن لم يحدث ثورة علمية في الموضوع ولا قال، بالضبط، بأن العالم لامتناهٍ، إلّا أنه، مع ذلك، يذهب إلى أن العالم لامحدود، أي أنه لامتعين (indéfini)[2]، الأمر الذي قد يفسر العلة التي من جرائها أصابت محرقة محاكم التفتيش، بعد ذلك بحوالي قرنين من الزمان، «جيوردانو برونو» الذي يقول بأن العالم غير متناه لأنه إنما كان يريد بذلك لانهائية العوالم وليس لامحدودية العالم مثلما هو الشأن، فيما يبدو، لدى Nicolas de Cues ما دام هنالك اختلاف بين مفهومي اللامتناهي واللامحدود، إذ إن اللامتناهي أو:

«اللامنتهي هو الفضاء الذي يمكن أن نمسك فيه حجماً أو طولاً بالقدر الذي نرغب»[3].

ومن ثم فاللامحدود على خلاف ذلك، أي أنه الفضاء الذي لا يمكن أن نمسك فيه حجماً أو طولاً بالقدر الذي نرغب فيه.

---

(1) Alexandre Koyré, ibidem.

(2) Alexandre Koyré, *du monde clos à l'univers infini,* gallimard, 1973, p20-22.

(3) ذلك هو التعريف الذي يقدمه «مارك لاشييز ري» بحسب ما يرد لدى «سيرج برونييه»، «**أين تقع حدود الكون**»، ترجمة «محمد الدنيا»، مجلة الثقافة، ع 119، تموز/ يوليو 2003، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 6-27.

وبالجملة فمفهوم اللامتناهي يتقاطع مع عدة مفاهيم أخرى متاخمة له أهمها اللامحدود واللامحدد واللامتعين واللامعرف وما لا حاصر له... إلى غير ذلك مما ليس من اليسير تمييزه بسهولة عما هو غير متناه مما سنشير إليه فيما يلي من أقاويل ومناظرات[1].

بيد ان هنالك مسلكاً آخر يمكن، من خلاله، تأسيس أهمية اللامتناهي بموازاة مع المتناهي وربما قبله لدى ابن رشد، وهو المسلك الذي يذهب فيه أبو الوليد، في مختصر «السماع الطبيعي»، إلى النظر في اللامتناهي دون المتناهي، وذلك في مستهل المقالة الثالثة حيث يخص ما لانهاية له بالفحص مشيراً إلى أن بعض معانيه إنما يقال عليها اللامتناهي باستعارة، الأمر الذي يستفاد منه أن معانيه الأخرى التي لا تقال باستعارة فهي تقال على نقيض ذلك وبخلافه، أي على الحقيقة وبتقديم[2]. ذلك ما يستفاد منه، أيضاً، إمكان انطباق التمييز الدلالي نفسه على مجال صلاحية لفظ التناهي الذي لا يخلو، هو كذلك، من أن يقال باشتراك لا بتواطؤ، حيث إن القول بتناهي العالم في العدد لا يحتمل الدلالات نفسها التي يقال فيها إنه متناه في العظم أو المقدار،

(1) سوف يعمل ديكارت، مثلًا، على ترسيخ أهمية القول بفكرة اللامتناهي، حيث يقول بأن مفهوم اللامتناهي ليس، فقط، مفهوماً موجباً بينما مفهوم التناهي سالب، كما أنه ليس قابلاً لأن يتحكم فيه من قبل العقل الإنساني، فحسب، ولكنه أول مفهوم معطى لهذا العقل، كما يذهب «كويري» في إحدى قراءاته للإسهام الديكارتي في هذا المجال. وإذا كان «ديكارت» إنما يقر بأهمية اللامتناهي في حق الله أولاً، إلّا أنه لا يلبث أن يجعل اللامتناهي محمولاً للعالم أيضاً، إذ يذهب إلى أن ما يزيد الإله شرفاً وتعظيماً أن يكون العالم، وهو من أعماله، أو منجزاته، لامتناهياً، أو، بالضبط، لامحدوداً ولامتعيناً (indéfini).

Alexandre Koyré, *Etudes newtoniennes,* ibid, p 226-227-228.

(2) ابن رشد، كتاب «السماع الطبيعي»، حيدر آباد الدكن، 1947، ص 25– 28.

كما أن القول بتناهيه عددياً ككل ليس هو عينه القول بأنه متناه في العدد من جهة الاسطقسات أو من جهة العلل والأسباب. لكن ما يجب التأكيد عليه، في هذا المقام، هو أنه إذا لم تكن الوحدة في التناهي، ها هنا، وحدة تواطئية فهي، على الأقل، وحدة ترتبط بالموضوع، أي بالعالم، إذ مما لا يجوز أن يختلف فيه أن ابن رشد يقول بأن العالم متناه من جهة العدد والعظم والعلية وأنه، بخلاف ذلك، غير متناه من حيث الحركة والزمان والوجود.

لعل الموقف الرشدي، إذن، وكما ألمعنا إلى ذلك آنفاً، إنما يتميز، عن غيره من المواقف في تاريخ الفلسفة، في هذا الصدد، بالجمع بين فكرتي التناهي واللاتناهي، وذلك تبعاً للأصل الذي يتعامل معه، وهو الموقف الأرسطي، دون أن نجعل منه، كما سنؤكد على ذلك في غير ما موضع من عملنا هذا، نسخة طبق الأصل لهذا الأصل، لأن من أهم موجهات هذا الموقف الفضاء العربي الإسلامي الذي يوافق هذا التصور الأرسطي في القول بأن العالم متناه، لكنه، من جهة أخرى، لا يشاطره الرأي فيما يخص اعتناق فكرة اللاتناهي بالنسبة للإله على الأقل، الأمر الذي يضع ابن رشد بإزاء غير قليل من الإحراج، كما سنقف على ذلك فيما بعد، ولاسيما منها الإحراجات العقدية الاجتماعية بل والعلمية بمراعاة ما يذهب إليه بعض من التفتوا إلى شيء من أقاويل ابن رشد، من النظار المعاصرين، إذ يقولون بكونه لم يكن ينصت إلى التطورات التي عرفها عصره سواء في المغرب أو المشرق[1]، وإن كان بعضهم الآخر يميل إلى نقيض ما يجنح إليه هؤلاء[2].

---

(1) بناصر البعزاتي، مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية: تصور الحركة، ضمن أعمال ندوة «**الأفق الكوني لفكر ابن رشد**»، مراكش 12- 15 كانون الأول/ ديسمبر 1998، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ط1، 2001، ص105- 121.

(2) محمد بن ساسي، صورة العالم عند ابن رشد: قراءة في البرنامج الفلكي الرشدي، ضمن أعمال ندوة «**الأفق الكوني لفكر ابن رشد**»، م س ن، ص123-137.

مهما يكن من أمر هذا الصراع الذي لا نزعم أننا سنقدم فيه حلولاً سحرية لا، فقط، لأنه لا يدخل، مباشرة، في مجال اهتمامنا، وإنما أيضاً لأنه مما يحتاج إلى فحص دقيق ومتواصل نأمل أن يجد من يوجه إليه عنايته بما يستحق من جدية وجدة، في آن واحد، بعيداً عن التعاطف أو المصارعة مع ابن رشد مما لا مجال فيه للعلمية والرصانة المتوخاة في مثل هذا المقام.

وبالجملة، وبصرف النظر عن المعطيات السابقة، فإذا كان ما نرومه من الكلام في منزلة العالم بين التناهي واللاتناهي، عند ابن رشد، هو ما أشرنا إليه، فيما تقدم، وإذا كان هذا الكلام يحيلنا، بالضرورة، على مختلف الإحالات السالفة الذكر، من علمية وفلسفية واجتماعية ونسقية، فإننا، ونحن على وعي تام بهذه التقاطعات والاستلزامات، لا نزعم، إذ نريد الإقدام على دراسة مفهوم العالم، أو صورته، لدى ابن رشد، من خلال مسألة التناهي واللاتناهي على وجه التحديد، أننا سنوفي كل العناصر المشار إليها حقها من الفحص والنظر، بقدر ما سنعمل على مراعاتها انطلاقاً من المتن الرشدي ذاته، وذلك بمراعاة تطوراته المختلفة وانعطافاته المتعددة في اتجاه كل التواريخ التي يحيل عليها ويمتح منها، وهي، أساساً، تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم وتاريخ المذاهب والأفكار وتاريخ المتن في اتجاه تاريخ النسق.

لا يمكن النظر في قضايا الفلسفة الرشدية ومسائلها دون ارتياد النهج الذي نرسمه في هذا العمل، وهو المصير من المتن إلى النسق. إننا إذ نجعل المتن نقطة ارتكاز هذا المسار، وكذا لحظة انطلاقه الأولى، فلأننا ندرك الخطورة التي يكتسيها في فلسفة ابن رشد، لا فقط لأن فيلسوف قرطبة ومراكش قارئ لمتن آخر هو المتن الأرسطي، بوجه خاص، وكما هو معلوم لدى جمهور النظار، وإنما، أيضاً وأساساً، لخصوصية المتن الرشدي ذاته من حيث جسامة المعضلات التي يثيرها بين يدي الدارس، وهي المعضلات التي

يؤكد عليها كل قراء ابن رشد، والتي اجتهد الأستاذ المرحوم «جمال الدين العلوي» وجاهد في بيانها بما يكفي من الجدية والجلاء في كتابه حول المتن الرشدي[1].

من هنا، لا بد للفحص في القول الرشدي في العالم من أن يسلك المسلك ذاته، فننطلق فيه، أولاً، من المتن الرشدي وما يقدمه من معطيات، ثم لا مناص ثانياً، من مراجعة المتن الأرسطي للوقوف على ما بين المتنين من أشباه ونظائر، أو، على خلاف ذلك، من فروق وتباعدات، مع مراعاة متون أخرى ممكنة، وذلك في مختلف الصياغات والترجمات الممكنة، للخلوص، من ذلك كله، إلى ما نستطيع معه القول، ببعض الاطمئنان، بأنه القول الرشدي في العالم، وفي مسألة تناهيه أو عدم تناهيه على وجه الخصوص.

وتحاشياً للخوض في مشكلات المتن بكامله، لعواصتها ولعدم حاجتنا إليها ككل، فمن الواجب أن نقصر النظر، فيما نحن بسبيله، على النص أو النصوص ذات الصلة المباشرة بموضوع العالم، وما يحوم في فلكه من مسائل ومقولات وإشكالات، باعتباره المقصد الأسنى والمرام الأقصى لهذا العمل.

فما هو هذا النص أو النصوص التي يستحيل، بدونها، مباشرة قول جدي وجاد في تناهي العالم أو لاتناهيه لدى ابن رشد؟ وما الإشكالات النصية أو المتنية التي تثيرها وتعتمل فيها؟ وما المحددات التي تفرض اختيارها وتصديرها على غيرها من النصوص؟

تحاشياً للموقف الفلسفي العام الذي يطابق، أو يكاد، بين النظر في

(1) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال، البيضاء، المغرب، ط 1، 1986.

مسائل مفهوم العالم وقضاياه وبين الفلسفة ككل، على أن الفلسفة ليست، بالنسبة لهذا الموقف، شيئاً غير القول في العالم أو البحث فيه[1]، وهو الموقف الذي قد نجد صداه يتردد لدى ابن رشد نفسه، حيث يجعل مصير الفلسفة ذاتها رهيناً بمصير النظر في العالم، ومن ثم، فهي قد لا تكون برهانية، في تقديره إلا لنظرها في العالم، وبالضبط في إحدى مشكلاته المركزية، وهي قضية الخلق[2]، بصرف النظر عن ذلك كله فنحن إنما نوجه عنايتنا، في هذا العمل، إلى أحد المواقف الراسخة في التقليد الفلسفي والعلمي الأرسطي والمشائي عموماً، وهو الموقف الذي يرى أن النظر في مفهوم العالم إنما ينتمي، بالقصد الأول، إلى كتاب السماء، أو في السماء، أو السماء والعالم بحسب الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب[3].

من هنا، يندرج هذا القول، بالطبع وبالذات، في مجال الفلسفة الطبيعية، أو العلم الطبيعي. لذلك يقتضي النظر في مفهوم العالم ومسائله النظر في كل تواليف المنظومة الطبيعية، من منطلق أن كل واحد منها يمس، أو يعالج، جانباً من جوانب هذا المفهوم وتلك المسائل، بل إن من النظار من

---

(1) نشير بهذا الصدد على وجه الخصوص إلى ما يقول به «رابوبرت» حيث يقول: إن «الفلسفة... تبحث عن كل مسألة يمكن البحث فيها، وإن شئت فقل عن العالم». ا. س. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط6، 1964، ص 7.

(2) محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة النشر والتوزيع، المدارس، البيضاء، المغرب،ط1، 2002، ص162–250.

(3) على أن هناك صياغة أخرى لهذا العنوان نقف عليها لدى ابن جلجل، والظاهر أنه ينفرد بها من بين القدماء مفهرسين ومترجمين وفلاسفة، وهي عبارة «العالم الكبير». ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 2، 1985، ص 25.

يرى أن كتاب «السماء» يفحص في موضوع الفلسفة الطبيعية، أي في الجسم، على أن هذا الموضوع هو موضوع هذه الفلسفة ككل[1].

لهذا السبب، لا بد للناظر في مفهوم العالم لدى ابن رشد، أو أيضاً لدى غيره من المشائين بدءًا من أرسطو، أن يحصر الإشكال المنظور فيه لئلا يجد نفسه وهو تتقاذفه الإشكالات المتعددة، وتعبث به السياقات المختلفة، فيفلت منه الزمام، ولا سيما أن تمام الفحص في هذا المفهوم يحتاج، أيضاً، إلى مراجعة النصوص الميتافيزيقية والمنطقية وغيرها من تواليف ابن رشد الفلسفية والعلمية، بل من نصوص شارحة وموضوعة في آن واحد.

لقد وقع اختيارنا، من هذا المنطلق، على إشكال التناهي واللاتناهي في العالم، مع ما يتميز به من خصائص، وما يثيره من شكوك وعواصات، وما له من انعكاسات في المتن والفلسفة الرشديين، على أن هذا الاختيار ليس مجرد صدفة، ولا تابعاً لمزاج، وإنما تفرضه المنزلة التي يحظى بها هذا الإشكال، فعلاً، لدى أبي الوليد بن رشد ذاته، وذلك في أفق سنوح الفرصة للنظر في الإشكالات التي يقتضيها تمام القول في مفهوم العالم وصورته ككل لدى ابن رشد.

ليس معنى ذلك تضييق فضاء الفحص بتقليص المتن المفحوص فيه، بل لا بد من الاستعانة بكل التواليف التي يقتضيها القصد العام والأساس للقول في مفهوم العالم، عموماً، وفي معضلة تناهيه أو لاتناهيه، بوجه خاص، سواء كانت تلك التواليف طبيعية أو ميتافيزيقية أو منطقية أو غير ذلك. لكن لا بد، في مقابل ذلك، من توجيه العناية إلى النص، أو النصوص، الأكثر قرابة من موضوع العالم ككل ومن الإشكال الذي نحن بصدد النظر فيه، وهو، على وجه الدقة، إشكال التناهي واللاتناهي.

(1) Moraux (P), Voir l'introduction à l'établissement et à la traduction du «*Du ciel*»,- les belles lettres, Paris, 2éme tirage, 2003, p 15.

لا يند القول الرشدي في العالم عما نلفيه لدى غير أبي الوليد من المشائين تأسياً، في ذلك، بتعاليم المعلم الأول وأقاويله. ذلك أن فيلسوف قرطبة ومراكش يخص كتاب السماء والعالم بمهمة النظر في مفهوم العالم ومسائله. ولعل مما يؤكد الأهمية البالغة لهذا الكتاب وموضوعه، لدى ابن رشد، أنه من التواليف الأرسطية القليلة التي حظيت، من قبله، بعناية تامة، إذ إنه وضع له الأنماط الثلاثة من الشروح المعروفة في المتن الرشدي، وهي المختصرات أو الجوامع، أو الشروح الصغرى والوجيزة، ثم التلاخيص أو الشروح الوسطى، فالتفاسير أو الشروح الكبرى، وهي التي يكون شرحها على اللفظ، بحسب عبارة ابن رشد نفسه[1].

لقد ضاعف من تأكيد هذه الأهمية أن الخزانة الرشدية العربية جعلت كتاب السماء والعالم يتفرد، من بين كل شروح ابن رشد الطبيعية، بقيمة خاصة لكونها حفظت منه كل هذه الأنماط الثلاثة، وذلك على خلاف كتاب السماع الطبيعي الذي لم يبق منه إلّا المختصر أو الجوامع، دون التلخيص والشرح، وأيضاً على خلاف كتاب النفس الذي لم يصلنا منه في أصله العربي إلّا المختصر والتلخيص[2]، فضلًا عن كتابي الكون والفساد والآثار العلوية اللذين لم يضع منهما أبو الوليد نفسه إلّا المختصر والتلخيص دون الشرح[3]، وكذلك على خلاف كتاب الحس والمحسوس الذي لم يضع له ابن رشد

---

(1) لم ينجز ابن رشد من هذه الشروح الثلاثة على كتب أرسطو، إلاّ خمسة هي البرهان من المنطق لكن مع غير قليل من التجاوز، ثم الميتافيزيقا، فالسماع الطبيعي والسماء والعالم والنفس من المنظومة الطبيعية.

(2) للوقوف على هذه المعطيات ينبغي الرجوع إلى كتاب الأستاذ المرحوم «جمال الدين العلوي» حول «المتن الرشدي»، م س، خاصة الفصلان الأول والثاني.

(3) جمال الدين العلوي، م م س، ص 77، 81.

إلا المختصر[1]، وعلى غير مآل كتاب الحيوان الذي لم يصلنا شيء مما كتبه فيه[2].

نعم، إن شروح «السماء والعالم» لم تسلم كلها من عبث الزمان، فإذا كان بأيدينا النص الكامل لكل من المختصر، أو الجوامع، والتلخيص[3] فإننا لا نملك، من الشرح الكبير لكتاب السماء والعالم، إلّا شذرات من المقالتين الأولى والثانية لعلها وإن كانت، بحسب الظاهر من أمرها، معظم ما في المقالة الثانية فإنها لا تمثل إلّا جزءًا يسيراً جداً مما في المقالة الأولى[4] من مطالب ومواقف، وإن كان بعض من نظر، نظراً ما، في الموضوع يرى خلاف هذا الرأي، وهو: إن ما ضاع من المقالة الأولى ليس إلا مباحث قليلة[5]، في حين كان مآل المقالتين الثالثة والرابعة الضياع التام.

لعل مما يثير الدهشة، في هذا المقام، أننا لا نعلم العلة في أن بعض المهتمين بالدراسات الرشدية لا يذكرون هذا الشرح عندما يتحدثون عما بقي من شروح ابن رشد بالعربية وعما لم يبق منها إلا بالعبرية أو اللاتينية أو هما معاً، إلّا أن نقول: إنه لم يتناه إلى علمهم العثور على بعض أجزائه في لغته الأصلية، مع العلم أن هذا لم يعد سراً منذ ما لا يقل عن عقدين من الزمان[6].

---

(1) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س ن، 70- 71.

(2) جمال الدين العلوي، م م، س ن، ص 19.

(3) بعد أن نقله الأستاذ المرحوم «جمال الدين العلوي» من الحرف العبري إلى الحرف العربي، تلخيص السماء والعالم لأبي الوليد بن رشد، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، كلية آداب فاس، المغرب، ط 1، 1984.

(4) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س، ص 106 – 107.

(5) أسعد جمعة، ضمن نشرته لكتاب «شرح السماء والعالم» لابن رشد، مركز النشر الجامعي، تونس، 2002، ص3.

(6) ونحن إنما نشير، هاهنا بوجه خاص، إلى الباحث «دومنيك اورفوا» الذي يبدو وكأنه يجهل كل شيء عن هذا الشرح، راجع كتابه بالفرنسية حول «ابن رشد»

Urvoy (Dominique), *Averroès,* Champs-Flammarion, 1998, 156-157.

يبقى كتاب السماء والعالم، مع ذلك، ومن خلال تواليفه الثلاثة، النص الأكثر حظاً من بين كل تواليف أبي الوليد لا الطبيعية فحسب، كما أوضحنا ذلك فيما تقدم، وإنما الميتافيزيقية أيضاً، حيث لم يصلنا تلخيص ما بعد الطبيعة الذي يعتبر من النصوص الرشدية المفقودة في أصلها العربي(1).

لا يداني كتاب السماء والعالم، بهذا الصدد، إلّا كتاب البرهان الذي حفظت منه المكتبة الرشدية العربية كلاً من المختصر والتلخيص والشرح وإن كان لم يسلم، مثله في ذلك مثل شرح السماء والعالم، من بتور وخروم امتدت إلى المقالة الثانية كاملة حول الحد وبعضاً من أجزاء المقالة الأولى حول البرهان(2).

لعل مما يؤكد أهمية النظر في منزلة العالم بين التناهي واللاتناهي، ومن خلاله في كتاب السماء والعالم، لدى ابن رشد، بوجه خاص، إن تواليف أبي الوليد في الموضوع تكاد تكون، ضمن الواصل إلينا من المتن القديم الشارح لكتاب أرسطو في السماء، الإرثَ الوحيدَ المتميز بكل الثراء والخصوبة المطلوبة، كماً وكيفاً، بهذا الخصوص، ومن ثم، في تاريخ العلم والفلسفة خلال الأزمنة القديمة والوسيطة، ولا سيما منهما علم وفلسفة السماء والعالم، اللهم إلّا إذا استثنينا، مع غير قليل من الحيطة والحذر، كتاب «سمبليسيوس» في «السماء»، وهو الكتاب الذي لا نجد له ذكراً لدى المفهرسين القدامى في التراث العربي الإسلامي(3)، كما أننا لا نقف له على أثر ضمن ما عثر عليه اليوم

(1) وليس النص المنشور باسم التلخيص إلا المختصر كما يوضح ذلك الأستاذ المرحوم جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س، ص 58. وأيضاً تحقيق تلخيص السماء والعالم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، ط 1، 1984، ص 29 – 30.

(2) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س، ص 49، 72، 102– 103– 104.

(3) يمكن أن نشير، في هذا السياق، إلى كل من ابن النديم وابن جلجل، فإذا كان ابن جلجل لايذكر سمبليسيوس، فإن ابن النديم يشير إلى سمبليسيوس باعتباره واحداً ممن عنوا بتفسير كتب أرسطو في المنطق وغيره ويسميه «سنبليقس»، وإلى سمبليسيوس أو =

من مترجمات الكتابات الإغريقية والقديمة، عموماً، إلى العربية، بل إننا لا نجد له أثراً يذكر لدى ابن رشد نفسه بالرغم من أهمية بعض آرائه ومواقفه مما سنشير إليه في مواضع لاحقة أليق به مما نحن الآن بسبيله، وإلّا إذا استثنينا، أيضاً، كتاب السماء الذي وضعه «طيوفراسط» والذي يذكر فيه سماء أرسطو، كما يخبرنا بذلك «زيلر» وينقله عنه «هاملان»[1]، مع العلم أنه إذا كانت بعض الفهارس القديمة تتحدث عن أن طيوفراسط قد وضع كتاب «السماء»، مثلما نقف على ذلك لدى «ديوجين اللايرسي»[2] فإن الفهارس العربية القديمة لا تحدثنا عن هذا الكتاب ولا عن ترجمته إلى العربية[3]، مثلما أننا لا نجده من بين ما حفظته الخزانة العربية مما أمكن العثور عليه اليوم من تلك المحفوظات، وذلك أمام ضياع شرح الإسكندر على كتاب السماء سواء في أصله الإغريقي أو في ترجمته العربية، وهو الشرح الذي ينقل إلينا «سمبليسيوس» شذرات منه في كتابه السالف الذكر[4]، وإن كان ابن النديم لا يحدثنا، في لحظة أولى، أي بمناسبة كلامه عن كتب أرسطو، إلا عن شرح الإسكندر لبعض من المقالة

= «سنبليقيوس» الرومي شارح المقالة الرابعة من كتاب «قاطيغورياس» لأرسطو، والى سمبليسيوس أحد تلاميذ بقراط، ولعل الأول والثاني شخص واحد هو سمبليسيوس الذي يهمنا في هذا المقام وإن كان ابن النديم لا يذكر له كتاباً بعنوان «السماء».
ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص 375،357، 401.

(1) Hamelin (O), *Le système d'Aristote,* Vrin, 4ème édition, 1985, p 26.

(2) Diogène Laerce, *Vie Doctrines et Sentences des philosophes illustres,* 1, Traduction notice et notes par Robert Genaille ; Garnier –Flammarion, Paris, 1965.

(3) ابن النديم، الفهرست،م س، ص 353.

(4) Goulet (Richard) et Aouad (Maroun), *Dictionnaire des Philosophes antiques,* publié sous la direction de Richard Goulet, Editions du centre national de la recherche scientifique, Paris, 1989, p 130.

الأولى دون أن يخبرنا عن ترجمته إلى العربية، إن كان ذلك قد حدث، ولا عن تولي أحد المترجمين مهمة نقله إلى لغة الضاد، الأمر الذي قد يستفاد منه أن هذا الشرح، الذي يبدو وكأنه لا يفي بالغرض، لم يكن موضع عناية ولا واحد من المترجمين حيث نقرأ قول ابن النديم:

«وشرح الإسكندر الأفروديسي من هذا الكتاب (أي كتاب السماء) بعض المقالة الأولى»[1].

على أن ابن النديم نفسه وهو يتكلم عن «متى بن يونس»، يذكر أن «متى»

«نقل كتاب تفسير الإسكندر لكتاب السماء»[2].

معنى ذلك، أن شرح الإسكندر لكتاب السماء قد نقل إلى العربية. ولعل الإسكندر، بمقتضى ذلك، قد أنجز شرحاً للكتاب بكامله لا بعضاً من المقالة الأولى منه فحسب، كما قد يفهم من الكلام السابق لابن النديم، وهو ما لم يثر، فيما يبدو، انتباه الدارسين المعاصرين، مثلما نقف على ذلك لدى عبد الرحمن بدوي الذي اكتفى بالوقوف عند النص الأول دون أن يعرض للنص الثاني الذي أوردناه نحن، مما يعنى أن الرجل لم يكن يستثمر كل المواضع الممكنة، أو أنه لم يكن يقرأ كل ما يمكنه من ذلك، فغاب عنه التفكير في الاحتمال الثاني الذي لا نرى مانعاً في إمكان وقوعه أو جوازه[3].

لا يختلف مصير شرح ثامسطيوس لكتاب السماء عن مصائر كثير من شروح غيره على الكتاب نفسه، ولاسيما منها شرحا الإسكندر وطيوفراسط

---

(1) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص 351.

(2) ابن النديم، م م، س ن، ص 368 – 369.

(3) عبد الرحمن بدوي، ضمن تقديمه للنشرة التي أنجزها للترجمتين العربيتين القديمتين لكتابي «السماء» و«الآثار العلوية»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1961، ص يح.

وفيلوبونوس، أو يحيى النحوي كما لقبه العرب المسلمون نقلاً عن اللاتين والمسيحيين أنفسهم[1]. فإذا كان لثامسطيوس منزلة خاصة في فعل الشرح والتفسير، إلى حدود أنه يعتبر نفسه مبدع هذا الفعل، وذلك ما لا يوافقه فيه بعض الدارسين المعاصرين بدعوى أن من الخطأ ادعاء أن الشرح قد اكتمل مع ثامسطيوس، إذ إن الأفلوطينيين هم الذين سوف يضيفون إليه أبعاداً جديدة[2]، وإذا كان ثامسطيوس قد وضع شرحاً لكتاب السماء، كما أنه إذا كان هذا الشرح، ومكان صاحبه من الشرح والتفسير مكانه، قد نقل إلى العربية[3]، إلاّ أنه، مع كل تلك الاعتبارات، مفقود سواء في العربية أو في لغته الأصلية، وهي الإغريقية، وإن كانت قد بقيت منه الترجمة العبرية التي تمت عن الترجمة العربية القديمة، وكذا الترجمة اللاتينية التي تمت، هي نفسها، عن نظيرتها العبرية فكانت، لذلك، ترجمة ضعيفة جداً بحسب المهتمين[4].

يستفاد من القول السابق إن شرح ثامسطيوس لكتاب السماء قد ترجم إلى العربية، دون أن نعلم شيئاً دقيقاً ولا ذا بال عن هوية مترجمه هل هو،

(1) لقد حدث خلاف حول مصدر مشكلة اسم «يحيى النحوي» أو أسمائه، ومن بينها نعته بأنه «محب العمل» وبالنحوي

Sorabji (R), *John Philoponus,* in *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*, edited by Richard Sorabji, Cornell University Press, Ithaca, New York, p 1- 40.

(2) Richard Sorabji, in *Philoponus, Against Aristotle, on the Eternity of the World*, Translated by Christian Wildberg,ed. Duckworth, London, 1ière ed, 1987, p 4.

(3) ابن النديم، الفهرست، م س، ص 351.

(4) Tricot (J), voir bibliographie in Aristote, *Traité du ciel*, traduction et notes par tricot, Vrin, Paris, 1949, 7.

ويمكن أيضاً مراجعة عبد الرحمن بدوي، م م ص س ن. لكن بدوي، وهو يقدم المعطيات نفسها، لا يتحدث عما إذا كانت الترجمة اللاتينية رديئة أو غير رديئة كما يذكر ذلك «تريكو».

بالضبط، يحيى بن عدي أم أنه شخص آخر اكتفى «يحيى» بإصلاح ترجمته، كما يفهم ذلك من كلام ابن النديم، إذ يقول:

«ولثامسطيوس شرح الكتاب كله، نقله أو أصلحه يحيى بن عدي»[1].

ونحن، وإن لم نكن نجد هذه الترجمة اليوم ضمن نفائس الخزانة العربية، إلا أننا نعتقد أنها كانت بين يدي ابن رشد، بل لعلها كانت المرجع الذي تعرف أبو الوليد، من خلاله، إلى آراء الإسكندر في السماء، وفي شروحه على كتاب السماء لأرسطو بوجه خاص، كما سنؤكد على ذلك في حينه. على أننا نشير، في هذا المقام، إلى أن ابن رشد كان يملك، فعلاً، نسخة من شرح ثامسطيوس لكتاب السماء، إذ إنه لا يكتفي بالإحالة عليه مباشرة في تلخيص السماء والعالم، بخصوص إشكال وجود أو عدم وجود الموضوع للجرم السماوي[2]، بل إنه، فيما يبدو، ينقل عن هذا الشرح نصاً ويعمد إلى تلخيص ما نقله بالحرف في تفسير ما بعد الطبيعة بخصوص الإشكال نفسه[3]. نعم، إن نقل ابن رشد، هاهنا، قد لا يكون عن شرح ثامسطيوس لكتاب السماء وإنما عن شرحه، أو تلخيصه كما يقول أبو الوليد نفسه[4]، لِـمقالة اللام من

(1) ابن النديم، الفهرست، م س ن، ص 351.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص183.

يقول ابن رشد، بهذا الصدد، ما يلي: «واعلم أنه لا خلاف في ذلك بين المفسرين فإنه ظاهر من كلام ثامسطيوس في شرحه للسماء والعالم...»

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق «موريس بويج»، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1973، المجلد3، 1635- 1637.

نقرأ، هاهنا دون إيراد النص كاملاً، ما يلي «وثامسطيوس يقول في هذا الموضع... فهذا ما قاله ثامسطيوس نصاً في هذه المسألة، وتلخيص ما يقوله إن...»

(4) ذلك ما يذكره ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ص1393.

ميتافيزيقا أرسطو، لكن لمكان توافق كل من كتابي السماء والميتافيزيقا، بهذا الصدد، يمكن القول بأننا بإزاء غرض واحد. فضلاً عن أن ابن رشد يحيل، في تلخيص كتاب السماء، مباشرة على شرح ثامسطيوس لكتاب السماء، الأمر الذي يستفاد منه أنه كان بين يديه[1].

ومهما يكن من أمر فنحن بإزاء حضور باهت لـكتاب السماء في الوسط الفلسفي والعلمي، لا الإغريقي اللاتيني فحسب وإنما، أيضاً، في الوسط العربي الإسلامي. على أننا إنما نقصد بذلك، بالقصد الأول، ما تعرضت له الشروح المذكورة، وغيرها مما لا نعرفه، لمكان عدم إشارة الفهارس القديمة إليه، من تلف وضياع يجعل من المستحيل على الدارس المعاصر أن يطلع على مختلف المواقف والاتجاهات في العالم وإشكالاته وفي شرح سماء المعلم الأول بوجه خاص.

قد ينضاف إلى ذلك، أيضاً، عدم اهتمام كثير من الشراح والفلاسفة المسلمين بالكتاب، فضلاً عن ضياع معظم ما وضعوه من تآليف وشروح على سماء المعلم الأول. ذلك أن الكندي لم يعن بهذا الكتاب شرحاً وتفسيراً وفي كليته، أو أنه، على الأصح، إنما التفت إلى شيء منه لعله، فيما نعتقد، من أهم قضاياه إثارة للفضول والعواصات، كما نرنو إلى بيان ذلك في هذا العمل، وهو مسألة النهاية أو اللانهاية في العالم وما يتصل بها من قضايا ومسائل، كما سنوضح ذلك فيما بعد، إذ يذكر ابن النديم، من كتب الكندي، كتاب الإبانة أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلانهاية، كما يذكر **كتاب رسالته في أن العالم**

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص183.

يقول ابن رشد، في هذا المعنى، ما يلي: «واعلم أنه لا خلاف في ذلك بين المفسرين فإنه ظاهر من كلام ثامسطيوس في شرحه للسماء والعالم...»

و(كل ما)[1] **فيه كري الشكل، ويشير أيضاً إلى كتاب رسالته في الإبانة عن أنه ليس شيء من العناصر الأولى والجرم الأقصى غير كري، وكتاب رسالته في أن الكرة أعظم الأشكال الجرمية والدائرة أعظم من جميع الأشكال البسيطة، وكتاب رسالته في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة وأنه طبيعة خامسة، وكتاب رسالته في العالم الأقصى، وأيضاً كتاب في امتناع الجرم الأقصى من الاستحالة، وكتاب رسالته في تناهي جرم العالم**[2].

على أن من هذه الرسائل ما هو بأيدينا اليوم، كما تشهد لذلك الرسائل التي نشرها «أبو ريدة»[3] مثلًا وهي، على وجه الخصوص، **رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم**[4]، **ورسالة «في مائية ما لا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذي يقال لانهاية له**[5]، **ورسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم**[6]، **ورسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل**[7].

إن نظرة سريعة على هذه الكتب، أو الرسائل، فضلاً عن غيرها مما لم نذكره هاهنا، دليل كاف على أن الكندي خص مشكلات السماء والعالم بغير قليل من العناية والنظر، لكنه، مع ذلك، لم يتناولها على أنها موضوع مفرد ولا

---

(1) وردت في النص المطبوع موصولة هكذا «كلما»، والظاهر أنه خطأ فتأمل.

(2) ابن النديم، الفهرست، م س، ص 358، 361.
كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية السيدان يعقوب بكر ورمضان عبد التواب، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1975، ج 4، ص 127 – 136.

(3) رسائل الكندي الفلسفية، تح محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، مصر، 1950.

(4) م م س، ص 185– 192.

(5) م م س، ص 193– 198.

(6) م م س، ص 199– 207، 114– 122.

(7) م م س، ص 238– 261.

على أنها كتاب واحد خاص، فأتت لديه متناثرة تفتقد إلى النسقية والشمولية اللازمة لصياغة تصور متكامل فبالأحرى أن يكون ذا ولاء للمشائية، كما عرفت في هذا المقام، بالرغم من أنه من غير الجائز إنكار إمكان النظر إلى الكندي على أنه من ممثلي المذهب الأرسطي بوجه عام[1].

إذا لم يكن الفارابي قد اهتم بـكتاب السماء لا جملة وتفصيلاً، كما نلفي ذلك لدى ابن رشد، ولا تفصيلاً فحسب، مثلما هو الشأن لدى الكندي، إذ لم يضع شرحاً للكتاب ولا لبعض من قضاياه، بحسب ما يستفاد من اللائحة التي يوردها، مثلاً، كل من ابن النديم وبروكلمان لتواليف المعلم الثاني[2]، إذا كان هذا هكذا فلعل الأمر لدى المعلم الثاني لا يتوافق، فعلاً، مع واقع الحال في تواليف أبي نصر، وذلك بحسب ما يرد في بعض الفهارس القديمة التي تذكر أن الفارابي قد أقبل، بالفعل، على شرح كتاب السماء والعالم، وذلك ما يقره كل من القفطي وابن أبي أصيبعة[3]. ومهما يكن من أمر هذا الكتاب ما دام من تواليف الفارابي المفقودة اليوم، فإن بأيدينا ما يشهد أن أبا نصر قد قرأ كتاب أرسطو في السماء، كما أنه اعتمده في كثير من المواضع أهمها الرد من خلاله على يحيى النحوي، دفاعاً عن أرسطو، في رسالة وضعها، لهذا الغرض[4]،

---

(1) بروكلمان، م م س، ص 154.

(2) ابن النديم، الفهرست، م س، ص 368.
كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، م س، ص 137 – 151.

(3) لقد أورد صاحبا كتاب «مؤلفات الفارابي» قائمة كتب الفارابي في فهرستي كل من القفطي وابن أبي اصيبعة. حسن علي محفوظ وجعفر آل ياسين، مؤلفات الفارابي، مطبعة الأديب البغدادية، 1975، ص 26، 28.

(4) الفارابي، **رسالة في الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطوطاليس**، ضمن كتاب رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عربي، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1983، ص 108 – 115.

ومن بينها أيضاً أنه يستحضره في مناسبة **شرحه لصدري المقالتين الأولى والخامسة من كتاب الأصول لإقليدس**[1].

بالرغم من ذلك فليس لدينا، في الوقت الراهن، ما يمكننا من تشكيل صورة واضحة عن مواقف الفارابي في السماء والعالم، ولا سيما بإزاء فقدان شرحه لكتاب السماء والعالم إذا كان فعلاً قد فعل ذلك.

أما ما كتبه ابن سينا في الموضوع فليس شرحاً وإنما هو تأليف على طريقة الشيخ الرئيس الخاصة في التعامل مع المنظومة العلمية والفلسفية الأرسطية بوجه خاص[2]، على أننا لسنا، هاهنا، في حاجة إلى إصدار أحكام بالمفاضلة بين ابن سينا وأرسطو أو غيره، من قبيل القول بأن كتاب ابن سينا «أشد ضبطاً وأحسن تنسيقاً من كتاب السماء»، وذلك لمجرد أن الشيخ الرئيس حذف مسألة من مسائل سماء أرسطو، أو لأنه تناول مسألة أخرى تناولاً عاماً، أو لأنه لم يقبل بموقف المعلم الأول في مسألة ثالثة[3]. إن ما يهمنا، في هذا المقام، هو أن ابن سينا لا يقدم عملاً متكاملاً في السماء والعالم، فضلاً عن أنه لم يرتبط بِـكتاب «السماء لأرسطو حتى يكون من شراحه أو مفسريه بالمعنى الحق. لا بد، مع ذلك، من الإشارة، في هذا السياق أيضاً، إلى ما وضعه ابن سينا في الأجوبة عن مسائل أبي ريحان البيروني التي يتناول فيها الشيخ الرئيس، كما

(1) الفارابي (ابو نصر)، **شرح صدر المقالة الأولى وصدر المقالة الخامسة** من كتاب الأصول لإقليدس، تحقيق محمد قشيقش، بمساعدة «جمال راشق» و«محمد مساعد»، مراجعة الدكتور «احمد العلمي حمدان»، من دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، مركز الدراسات الرشدية، كلية آداب فاس ظهر المهراز، مطبعة انفو برانت، فاس، المغرب، ع 4، ط1، 2003، ص 40.

(2) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، السماء والعالم، تحقيق محمود قاسم، مراجعة وتقديم ابراهيم مدكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ إصدار.

(3) ابراهيم مدكور، مقدمة نشرة كتاب ابن سينا في «السماء والعالم»، م س.

يقول «عبد الرحمن بدوي»، عشرة مسائل أشكل فهمها على البيروني فتكفل بالنظر فيها، وبمحاولة حلها، الشيخ الرئيس[1].

أما ابن باجة فلعله، أيضاً، ومكانه من العناية بطبيعيات المعلم الأول مكانه، لم يترك لنا شرحاً لـكتاب السماء، على غرار ما فعل بالنسبة لكتب السماع الطبيعي والكون والفساد والآثار العلوية والحيوان، كما تؤكد ذلك القوائم التي وضعها أصحاب الفهارس القديمة والمعاصرة لتواليف أبي بكر بن الصائغ[2]، اللهم إلا إذا استثنينا بعضاً من تعاليقه على جمل من الهيئة وصناعة النجوم التي قد تمت بصلة ما إلى كتاب السماء والعالم، ولعلها هي نفسها الأقوال التي يشير إليها ابن رشد في مختصر السماء والعالم، حيث يقول إن ابن باجة وافق ابن سينا في «بعض التعاليق المنسوبة إليه[3] ويلومه عل تلك الموافقة مع أن مكانه من العلم مكانه، بحسب عبارة ابن رشد نفسه، اللهم إلّا أن نقول، كما اقترحنا ذلك في دراسة سابقة[4]، بأن أبا الوليد إنما يشير، هاهنا، إلى تعاليق تخص كتاب السماء والعالم مما كان بيدي ابن رشد وضاع في ظروف غامضة فلم يتناه إلى علم أصحاب الفهارس، ولاسيما أن أبا بكر قد يكون أشار في شرحه للآثار العلوية إلى تلخيصه للسماء والعالم، إذا جاز ما

(1) بدوي (عبد الرحمن)، م م س، ص ك.

(2) يراجع، بهذا الصدد، ما أورده الأستاذ المرحوم «جمال الدين العلوي» في كتابه «مؤلفات ابن باجة»، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية، البيضاء، 1983.

(3) مختصر السماء والعالم، ضمن رسائل ابن رشد، حيدر آباد الدكن 1947.

(4) محمد مساعد، **مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا مرقونة بمكتبة كلية آداب فاس ضهر المهراز، (المغرب) تحت رقم 636، وقد نوقشت سنة 1992.

يقوله عنه ابن رشد بهذا الصدد، كما ألمعنا إلى ذلك في نشرتنا لهذا الكتاب[1].

نحن، إذن، بإزاء احتفاء رشدي واضح وخاص لا يضاهى لدى القدماء والوسطويين بـكتاب السماء والعالم. ولعل مما يزيد هذا الاحتفاء رونقاً وأهمية، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، أن القسط الأوفر من شروح أبي الوليد على كتاب السماء لا تزال توشح قائمة المحفوظات العربية إلى اليوم.

والعجب أن هذا الاحتفاء الرشدي بهذا الكتاب سوف يقابل بغير قليل من الإهمال من قبل أهل التحقيق والنشر من المعاصرين، فباستثناء التلخيص الذي حظي، من لدن المرحوم «جمال الدين العلوي»، بجليل العناية والتقدير، نشراً وتحقيقاً ونقلاً من الحرف العبري إلى الحرف العربي، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، لم يجد ما تبقى من الشرح العناية ذاتها، اللهم إلا إذا استحضرنا العمل المشترك الموعود به، وغير المنجز حتى الآن، من قبل الأستاذين المرحوم «جمال الدين العلوي» و«غرهارد اندرس»، وذلك بسبب وفاة الأستاذ «جمال الدين العلوي»، كما يصرح بذلك الأستاذ «اندرس»[2] الذي يبدو أنه كان يشتغل على ذلك بمفرده في بداية الأمر بحسب شهادة الأستاذ «جمال الدين العلوي»[3]. ومهما يكن من أمر هذا الاشتغال فالظاهر أن الباحث «اندرس» إنما عمل على تعويض ذلك، ولو بصورة مؤقتة، بالإشراف

---

(1) ابن باجة، **شرح الآثار العلوية**، تحقيق محمد مساعد، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، مركز الدراسات الرشدية، كلية آداب فاس ظهر المهراز، ع 2، ط1، 1999، ص 19 – 20. ذلك أن مخطوطة اكسفورد تذكر، بخصوص إحدى قضايا، أن ابن باجة يقول: «وقد لخصها في السماء والعالم...»، أما مخطوطة برلين فقد ورد فيها، في المقام نفسه، «وقد لخصنا في السماء والعالم...».

(2) Endress (Gerhard), *Averroes' De Caelo – Ibn Rushd's cosmology in his commentaries on Aristotle's on the heavens*, Arabic sciences and philosophy, Cambridge University Press, vol. 5 (1995), p. 9 - 49

(3) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س، ص 106.

على التقديم للنسخة المصورة لـكتاب شرح السماء والعالم عن المخطوط الوحيد الذي يضم ما تبقى من هذا الشرح والموجود بالمكتبة الوطنية بتونس، وهي النسخة التي أقدم على نشرها معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بألمانيا الاتحادية[1]، وقد أقدم أحد المهتمين العرب أخيراً على نشر ما تبقى من هذا الشرح[2].

لا يختلف مصير مختصر السماء والعالم كثيراً عن حال الشرح الكبير للكتاب نفسه، إذ لم ينشر هذا المختصر، بحسب ما انتهى إليه علمنا في الموضوع، سوى نشرتين: أولاهما هي نشرة حيدر آباد الدكن، وذلك ضمن مجموعة رسائل ابن رشد، سنة 1947م، والثانية تلك التي أقدم على إنجازها كل من «رفيق العجم» و«جيرار جهامي» اللذين يصرحان بأنهما إنما اعتمدا نسخة مصورة عن نشرة حيدر آباد لهذه الرسائل[3]. والحق إن الحال التي توجد عليها هذه النشرة أفضل من تلك التي جاءت عليها نشرة الرجلين المذكورين بالرغم من الزعم الذي يصرحان، بمقتضاه، بأنهما إنما يتحريان في نشرتهما نشرة حيدر آباد، مع التأكيد على أنهما قد استدركا جزءًا من الأخطاء الواردة في نشرة حيدر آباد[4].

ومهما يكن من أمر، بهذا الصدد، فإن مختصر السماء والعالم أقل

(1) شرح كتاب أرسطوطاليس في السماء والعالم لابن رشد، قدم له «غرهارد اندرس»، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، في إطار جامعة فرانكفورت، المانيا الاتحادية، 1994.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم للحكيم أرسطوطاليس، تحقيق أسعد جمعة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2002.

(3) ابن رشد، رسالة السماء والعالم، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1994، ص 8- 9.

(4) م م ص س ن. ونحن نأمل إن ساعد الوقت والعمر أن نعمل على إعداد نشرة علمية لهذا المختصر.

حظاً، من هذه الجهة، من مختصرات ابن رشد الطبيعية الأخرى التي كانت موضع نشرتين أو أكثر مع بعض العناية بأمور النشر والتحقيق والتقويم بمراعاة ما بين مختلف تلك النشرات من تجويد أو قصور وهفوات، مثلما هو الشأن بالنسبة لكل من مختصر السماع الطبيعي[1]، ومختصر الكون والفساد[2]، ومختصر الآثار العلوية[3]، ومختصر النفس[4]، ومختصر الحس والمحسوس[5].

(1) إضافة إلى نشرة حيدر آباد ونشرة جيرار جهامي هناك نشرة Puig وهي أفضل من النشرتين السابقتين: ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الاسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1983.

(2) فضلًا عن نشرتي حيدر آباد وجيرار جيهامي مع رفيق العجم، هناك نشرة «جوزيف بويج مونتادا»، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1992.

(3) وقد حظي هذا المختصر أيضاً بنشرة ثالثة، غير نشرتي حيدر آباد ورفيق العجم مع جيرار جهامي، هي نشرة سهير أبو وافية وسعاد عبد الرازق، المكتبة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994.

(4) فضلًا عن نشرتي حيدر آباد ورفيق العجم مع جيرار جهامي حظي مختصر كتاب النفس بنشرتين أخريين، هما: نشرة أحمد فؤاد الأهواني على أن الكتاب تلخيص، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1950. ونشرة نوغاليس على أن الكتاب، أيضاً، تلخيص، المعهد العربي الاسباني للثقافة، مدريد، 1985.

(5) إضافة إلى نشرة حيدر آباد هناك نشرتان أخريان على الأقل إحداهما أعدها عبد الرحمن بدوي على أنها تلخيص، وهو يسميها **تلخيص الحاس والمحسوس**، ضمن نشرته للترجمة العربية القديمة لكتاب «في النفس» لأرسطو وغيره من النصوص، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون تاريخ إصدار.
أما النشرة الأخرى فقد أنجزها I. Blumberg على أنها أيضاً تلخيص وإن كان يتراجع، في المقدمة التي صدر بها نشرته هذه، عن هذ النعت ويؤكد على أنها من نمط المختصرات لا التلاخيص، وإنه إنما يساير التقليد الشائع في التسمية، تلخيص الحس والمحسوس،

The Medieval, Academey of America, T0.7, Cambridge, Massachusetts, 1972.

كم هو بعيد جداً، إذن، تعامل الرشديين[1] المعاصرين، وغيرهم ممن لامسوا جانبا من جوانب الرشدية، لهذا السبب أو ذاك، مع تواليف ابن رشد في السماء والعالم وما تحبل به من قضايا وإشكالات، عن الاحتفاء الرشدي بذلك كله، إلى حدود أنه يمكن اعتبار ابن رشد من المفكرين الذين جعلوا العالم في صلب، أو في مركز، تفكيرهم، الأمر الذي يقتضي ضرورة العناية به بما يستحق من دقة وبعد نظر، كما رام ذلك بعض النظار المعاصرين من الغربيين في تعاملهم مع أئمة النظر الكوسمولوجي في تارخ العلم والفلسفة الغربيين[2].

نعم، لقد اهتم فريق من الباحثين بشيء من ذلك في بعض قراءاتهم لفكر ابن رشد، لكن لا في صيغته الشمولية والفلسفية وإنما، أساساً، في مواضع بعينها قد تقف عند شروح دون غيرها، أو قد تبقى في حدود الشروح دون التواليف الموضوعة، وفي قضايا محددة غالباً ما لا تتجاوز طبيعة النظام الفلكي الرشدي ومواقف أبي الوليد من فلك بطليميوس وموقع آرائه الفلكية،

---

(1) نقصد بهذه العبارة كل من يجعلون الدراسات الرشدية ضمن مشروعهم في النظر الفلسفي، ولا نقصد بها فحسب أولئك الذين يصرحون بانتمائهم لابن رشد أو أولئك الذين يكتفون باستثماره، كما نقرأ ذلك لدى «دومنيك اورفوا»

Urvoy (D), *Averroès, les ambitions d'un intellect musulman*, Flammarion, 1998, p 11.

لمعرفة افضل بمختلف معاني الرشدية يمكن الرجوع إلى محمد المصباحي، **أوروبا الرشدية**، ضمن «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، الأخذ والعطاء»، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 4-5 كانون الأول/ دجنبر 1991، ص 89- 101.

(2) ذلك ما نلفيه لدى «الكسندر كويري» في دراسته بعنوان «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي»، إذ يصرح إنه إنما يهتم في كتابه هذا بالمفكرين الذين يوجد العالم في صلب تفكيرهم.

Alexandre Koyré, *du monde clos à l'univers infini*, traduction Raissa Tarr, gallimard, 1973, p 13.

ومن ثم الكوسمولوجية، بين الفيزياء والرياضيات، من منطلق أن ذلك من بين أهم الإشكالات التي تستأثر باهتمام الدارسين المعاصرين لتاريخ العلم، عموماً، ولتاريخ العلم العربي الإسلامي على وجه الخصوص، ولقضايا السماء والعالم وما يرتبط بها من مسائل ذات صلة بعلم الهيئة بوجه أخص، ظناً منهم أن ذلك، أيضاً، ما كان يستأثر بعناية أبي الوليد ويلفت انتباهه دون سواه من المعضلات والقضايا المرتبطة بالنظر في العالم، أو اعتقاداً منهم بأن ذلك، وإن لم يكن من أوجب ما استرعى نظر فيلسوف الأندلس والمغرب، إلا أنه مما قد يشكل أهم ما يمكن تحيين القول فيه، اليوم، من الرشدية في تاريخ العلم، مع ما في ذلك نفسه من قصور نظر لا يليق الجنوح إلى اعتناقه لمكان مجانبته الصواب في انتصاره لأرسطو على بطليميوس، أو في مراوحته وانتقاله من هذا إلى ذاك سواء بحكم ما عرفته آراؤه من تطور عبر مراحل حياته الفكرية المختلفة[1]، أو سواء بحكم علاقة تصوره الكوسمولوجي لنظام العالم بطبيعة البيئة الفكرية السائدة في زمانه ومكانه[2].

بما أن الأمر، لدى رواد الثقافة الغربية المعاصرة، على خلاف ذلك تماماً، إذ إن الدراسات في تارخ العلم والفلسفة الغربيين، بل وفي تاريخ الأفكار الغربي ككل، امتدت، فضلاً عن كل العلماء والفلاسفة الذين لهم قول حول العالم، إلى كل مناحي القول في العالم، سواء في أبعادها الفلسفية أو العلمية،

---

(1) عبد الحميد صبره، ابن رشد وموقفه من فلك بطلميوس، مؤتمر ابن رشد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1985، ص 327- 340.

(2) نبيل الشهابي، النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين، ضمن أعمال ندوة «ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»، نيسان/ ابريل 1978، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، حزيران/ يونيه 1978، 255- 279.

الفينومنولوجية منها، والانتروبولوجية[1]، والوجودية[2] والكوسمولوجية، والفيزيائية، والرياضية[3]، بل والميتافيزيقية التيولوجية[4]، بما أن الأمر كذلك فإن من غير اللائق أن لا يمتد النظر، بهذا الصدد ومن الآن فصاعداً، إلى التصورات العربية الإسلامية ومنها، بحسب ما يستاثر باهتمامنا في هذا العمل، التصور الرشدي.

ودونما حاجة للوقوف عند كل الأعمال التي مست شيئاً من القول في مفهوم العالم لدى ابن رشد، إذ سنشير إليها في مناسبات كثيرة لاحقة من هذا العمل، نكتفي فقط بأن نقول عنها، هاهنا، انها لم تنظر في مفهوم العالم لدى ابن رشد، ولا سيما في إشكال التناهي واللاتناهي وما يتصل به من قضايا ومسائل، كما أنها لم تتابع المتن الرشدي في كل لحظاته الشارحة والموضوعة، وذلك ما ينبري العمل الذي نقدمه، هاهنا، لمحصه وبسط القول

---

(1) يمكن في هذا السياق مثلًا قراءة العمل المنجز من قبل «ريمي براغ» حول الأسس والأبعاد الانتروبولوجية والفينومنولوجية والانطولوجية والكوسمولوجية للتصور الأرسطي لمسألة العالم.

(2) يمكن هاهنا مثلًا مراجعة العمل الذي أنجزه «والتر بايمل» حول الأبعاد الوجودية والفينومنولوجية لمفهوم العالم لدى «هايدغر»

Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, vrin, 1987.

(3) ليس من اليسير حصر ولا إحصاء الأعمال المنجزة بخصوص الأبعاد الكوسمولوجية والفيزيائية والرياضية للاسهامات الغربية حول مفهوم العالم وقضاياه ولكن يمكن، هاهنا، مراجعة الأعمال الرائدة لكل من «بيير دوهيم» والكسندر كويري» وغيرها مما اعتمدناه في عملنا هذا ومما لم يتيسر لنا الاطلاع عليه ونأمل أن يتم لنا ذلك في زمان لاحق إن ساعد الوقت والعمر.

(4) فضلًا عن الأعمال المذكورة في الهوامش الثلاثة السابقة لأنها تشير إلى كثير من ذلك، يمكن أيضاً مراجعة الكتاب التالي

Claude Trestamontant, *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, Seuil, Paris, 1976.

فيه، فضلاً عن أن كثيراً منها لا يعد واضعوه من المشتغلين بالدراسات الرشدية إذ أنهم إنما وجدوا انفسهم، لدافع من الدوافع وفي مناسبة من المناسبات، يكتبون مقالة أو مصنفاً يشيرون فيه إلى هذه المسألة أو تلك من مسائل العالم لدى فيلسوف قرطبة ومراكش، الأمر الذي يتعذر معه اعتمادهم من بين أئمة النظر فيما نحن بسبيله[1].

إن التعامل مع التصور الأرسطي لمفهوم العالم سوف يتيح لابن رشد الانفلات من المجال الضيق لهذا المفهوم بحسب ما تمت صياغته في التصور الكلامي الإسلامي اعتماداً على الخلفية الدينية التاريخية واللغوية التي لا تخلو من نفحة فلسفية، كما عبر عنها، مثلاً وبصورة مجملة جامعة، إمام الحرمين الجويني من خلال الوصل بين الدلالات التيولوجية واللغوية المتمثلة في العلم والعالِم والعالَم والربوبية والجوهر والموجود إذ يقول:

«فمما أطلقوه العالَم. فإن قيل ما العالَم ولم سمي العالَم عالَماً؟ قلنا العالَم، عند سلف الأمة، عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، وعند خلف الأمة عبارة عن الجوهر والأعراض. فأما قوله لم سمي العالِم عالِماً؟ فمشتق من العلم والعلامة. وإنما سمي العلم علما لأنه إمارة منصوبة على وجود صاحب العلم، فكذلك العالَم بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى»[2].

إذا كانت بعض الاتجاهات في التفسير توافق ما يذهب إليه إمام الحرمين

---

(1) لقد شكلت السنة الدولية للاحتفاء بالذكرى الثمانمئة لوفاة ابن رشد، بوجه خاص، مناسبة أدلى فيها الجميع بدلوه مما نكتفي بالإشارة إليه والتنبيه عليه دون أي تعليق...

(2) الجويني، لمع الأدلة، تقديم وتحقيق الشيخ عبد العزيز عزالدين السيروان، دار لبنان للطباعة والنشر، ط 1، 1987، ص 174.

في الشق الأخير من كلامه، فيما يخص توثيق الرباط بين العالم والعلم والعلامة، كما نلفي ذلك في تفسير الجلالين[1]، فإن ابن منظور ينقل لنا، في لسان العرب، خلاصة رأي المتقدمين في معنى العالم، فإضافة إلى القول بانه «الخلق كله»[2]، أو أنه «ما احتواه بطن الفلك»[3]، وفضلاً عن القول بأنه جمع لأشياء متفقة لا مختلفة، ومن ثم، فلا واحد له، وإنه يجمع على عالمين وعوالم، فضلاً عن ذلك كله يورد صاحب اللسان اختلاف المفسرين الأوائل في دلالة لفظ العالم، حيث يرى ابن عباس أنه «الجن والأنس»، في حين يذهب قتادة إلى أنه «الخلق كلهم»، بما في ذلك «البهائم والملائكة»، بينما ينحاز الأزهري إلى مذهب ابن عباس بدليل أن الرسول لا يمكن أن يكون نذيراً لغير الأنس والجن من البهائم والملائكة[4].

أما المذهب الذي يقول به الخلف، أو خلف الأمة كما يقول الجويني، فنجده واضحاً لدى الباقلاني في التمهيد، حيث يرى: إن

> «جميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسين، أعني الجواهر والأعراض»[5].

إذا كان واضحاً أن المذهب الثاني، وهو مذهب المتكلمين، أو رأي جماعة منهم على الأقل فيما يبدو، قد اعترف باستدماج ألفاظ، أو مقولات

---

(1) جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، دار الفكر، ط 2، سورة الفاتحة، حيث نقرأ «...وغلب في جمعه بالياء والنون أولي العلم على غيرهم، وهو من العلامة لأنه علامة على موجده».

(2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد 12، ص 420.

(3) ابن منظور، م م ص س ن.

(4) ابن منظور، م م س، ص 420 – 421.

(5) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط 1، 1987، ص 41.

ومفاهيم، فلسفية في تعريف العالم، وذلك خلافاً لما يذهب إليه سلف الأمة الذي بقي منغلقاً في تصور لغوي تيولوجي، فإن هذا الاعتراف سيبقى قاصراً عن الوفاء بكل طموح ابن رشد، إذ لم يكن مفهوما الجوهر والعرض، ولا مفهوم الموجود، بالمفاهيم الكافية لإضفاء الطابع الفلسفي على التصور الذي يريده ابن رشد للعالم، لأن هذه المفاهيم، بالرغم من حمولتها الفلسفية الواضحة، لا تستحضر الجانب العلمي، كما رسمته المنظومة الطبيعية والتعاليمية الأرسطية وغير الأرسطية من بطليمية وغيرها. ذلك ما توحي به مختلف الدلالات التي يعرض لها أرسطو، وبعده ابن رشد، حول معنى العالم، فقد يراد بالعالم، ولا سيما عند مواطئته للفظ السماء، أحد ثلاثة معاني: **أولها** فلك الكواكب الثابتة، و**الثاني** الجزء المتحرك دوراً من العالم، وهو الجرم السماوي ككل، و**الثالث** العالم بكامله. ذلك ما يقره أرسطو ويؤكد عليه ابن رشد وغيره من دارسي أرسطو القدامى منهم والمعاصرين[1].

معنى ذلك، أنه كان لا بد من تجاوز التصور الكلامي حول العالم لانحباسه، مع المتقدمين بوجه خاص، في أساس تيولوجي لغوي، بالرغم من إقراره، لدى المتأخرين أساساً، بنوع من النزوع الفلسفية، وذلك لصالح تصور فلسفي علمي يستحضر علوم التعاليم، ولا سيما منها علم الهيئة، والعلم الطبيعي في أبعاده الفيزيائية والكوسمولوجية، فضلاً عما يقتضيه ذلك

---

(1) Aristote, *Du ciel*, ibid, p 35.

Moraux (P), *introduction*…, ibid, p 12, 14 – 15, 74.

أرسطو، في السماء، نشرة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1961، ص 190 – 191.

يمكن أيضاً مراجعة ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، تحقيق جمال الدين العلوي، م س، ص 136. وكذلك شرح السماء والعالم، مخطوط المكتبة الوطنية بتونس، رقم 18118، ورقة 80 و، ورقة 105 ظ – 106و.

من آليات الاستدلال والافتراض والترسيم ذات الأصول المنطقية والهندسية والجبرية.

إذا كان بعض ممن لهم قول في هذا الشأن قد استحضروا شيئاً من الروح الأرسطية في تعريف العالم والسماء، ولاسيما أنهم لا يغفلون، في تعريفهم ذاك، هذا البعد العلمي الفلكي، إلا أنهم مع ذلك لم يفوا بما يجب الوفاء به في ذلك، مثلما نلفي لدى صاحب كشاف اصطلاحات الفنون، حيث إنه، من جهة أولى، يدرج علم السماء والعالم ضمن العلم الطبيعي لا التعاليمي(1)، وذلك ما يوافق التصنيف الأرسطي الذي لا يمكن، بوجه عام، إلاّ أن يحظى بموافقة ابن رشد، لكن التهانوي، من جهة ثانية، ينثني بعض انثناء عن الخط الأرسطي الرشدي، أو ما يبدو أنه كذلك، عندما يعدد معاني السماء باستعمال ألفاظ غريبة لا يبدو أنها تلائم الألفاظ المتعارف عليها في أوساط المشائين بهذا الصدد(2)، بل إنه إنما يجعل السماء جزءًا من العالم فحسب ولا ينتبه، قصداً أو عن غير قصد، إلى أن هذا اللفظ قد ينطبق على معنى العالم ككل(3).

على أن التصور الكلامي للعالم لا ينحصر في هذه الصورة فحسب، بل إنه يقدم، خاصة بحسب ما يهمنا في هذا العمل، صورة احتمالية للعالم تجعله،

---

(1) يقول التهانوي بهذا الخصوص بأن «علم السماء والعالم هو من أنواع العلم الطبيعي»، الكشاف، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ إصدار، المجلد الثالث، ص 1066. ويقول أيضاً بأن «علم السماء والعالم هو من أصول الطبيعي»، م م، س ن، المجلد الأول، ص 50.

(2) يقول التهانوي في هذا المعنى بأن «السماء هي الفلك الكلي وسماء السماوات اسم الفلك الأعظم وسماء الرؤية اسم فلك البروج»، م م، س ن، المجلد الثاني، ص 722.

(3) نقرأ لدى التهانوي بهذا الصدد أن «علم السماء والعالم... علم يبحث فيه عن أحوال الأجسام التي هي أركان العالم وهي السماوات وما فيها والعناصر الأربعة...»، م م ص س ن.

إن لم تعصف بإمكان وجوده ككل، مجرد حالة من الحالات الممكنة، وذلك ما يذهب إليه الأشاعرة بمقتضى دليل الحدوث الذي قال به متقدموهم، وهو نفسه المذهب الذي صاغه متأخروهم في ما يمكن الاصطلاح عليه بعبارة دليل الجواز، مثلما نلفيه لدى إمام الحرمين «أبو المعالي الجويني»، بحسب ما يذكر ذلك ابن رشد نفسه، ولاسيما إذ ينسب ما يصطلح على نعته بطريقة المتأخرين إلى الجويني[1]، وهو ما قد يخالفه فيه بعض الدارسين القدامى والمعاصرين، وإن كان بعضهم الآخر يوافقه في ذلك أو يتردد فيه[2].

إن العالم، بموجب فلسفة التجويز التي يقتضيها هذا الدليل، جائز أن يكون كله على غير ما هو عليه الآن، سواء في هيئته أو من حيث القوانين التي إليها يحتكم، وذلك ما يسمح، في التصور الأشعري، لا باحتمال وجود أنظمة أخرى للعالم فحسب وإنما، أيضاً، بجواز لاتناهي هذه الأنظمة، ومن ثم، بإمكان القول بتعدد العوالم ولاتناهيها مما لا يمكن لابن رشد، ولا بحال من الأحوال، أن يقبل به لمكان تنافره التام مع التصور الرشدي للعالم.

---

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، نشرة محمد عابد الجابري ومصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 103- 116.

(2) ينسب ابن خلدون هذه الطريقة إلى أبي حامد الغزالي، المقدمة، نشرة حجر عاصي، منشورات الهلال، بيروت، لبنان، 1986، 293- 294. وإذا كان فريد جبر من دارسي الغزالي المعاصرين يجتهد في نسبتها إلى الجويني فإن كلاً من الباحثين «غاردي» وقنواتي يتحفظان في ذلك على أساس أن الجويني يقف بين طريقتي المتقدمين والمتأخرين، فلسفة الفكر الديني، ترجمة صبحي الصالح و«فريد جبر»، دار العلم للملايين، بيروت،لبنان، ط1، 1984، ص 129- 130. من هنا يتردد فريق آخر ممن اهتموا بالموضوع بين نسبة هذه الطريقة إلى الغزالي أو إلى أستاذه مثلما نلفي ذلك لدى الباحث المغربي محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1984، 123، 283.

لعل مما سوف لا يروق ابن رشد، أيضاً، إن بعضاً من المفكرين والعلماء اللاحقين عليه سوف يستعيدون التصور الفلسفي المنطقي للعالم، دون التصور العلمي الفلكي، بل إن بعضاً منهم سوف يرتدون إلى التصور اللغوي التيولوجي، دون التصور الفلسفي ككل، مثلما نقف على ذلك، فيما يخص «النكوص» الأول، لدى ابن البنا المراكشي إذ يقول، في سياق آخر غير السياق الكوسمولوجي الذي يشغلنا في هذا العمل: إن العالم جوهر وعرض، كما أن عالم الرياضيات المغربي المراكشي يمزج هذا التصور المنطقي بأمشاج تعاليمية رياضية وأخرى فيزيائية تيولوجية يغيب فيها البعد الفلكي والكوسمولوجي عموماً، حيث يقول:

«العالم جوهر وعرض. والعرض تسعة اجناس، والجوهر قسمان، حاصر ومحصور. فالحاصر تسعة وهي السماوات السبع والكرسي والعرش، والمحصور فيها تسعة، العناصر الأربعة النار والهواء والماء والتراب، والمتكون منها (جنسا)[1] المعدن والنبات، والحيوان ثلاثة، والجن والملائكة»[2].

أما فيما يتعلق بالنكوص الثاني، أي استعادة التصور اللغوي التيولوجي، فيمكن الإشارة إلى الجرجاني في التعريفات، حيث يذكر أن «العالم لغة عبارة عما يعلم به الشيء، واصطلاحاً عبارة عن كل ما سوى الله من حيث أسماؤه وصفاته»[3].

---

(1) لقد عملنا على إعادة النظر في الكيفية التي ورد بها هذا النص في النشرة المشار إليها بناءً على تغيير حالات ومواضع عمليات التنقيط والوقف الواردة في الطبعة المنشورة.

(2) ابن البنا المراكشي، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب، تقديم دراسة وتحقيق محمد إبلاغ، كلية الآداب ظهر المهراز فاس، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1994، ص 84، 211 – 212.

(3) الجرجاني، كتاب التعريفات، دار السرور، بيروت، لبنان، ص 62.

ومهما يكن من أمر بهذا الخصوص، أي بالنسبة للتصورات السابقة على ابن رشد، أو المتزامنة معه، أو حتى بالنسبة للتطورات اللاحقة عليه في مفهوم العالم، فنحن مع أبي الوليد، بوجه خاص، بإزاء نوع من العلاقة بين العلم والفلسفة لا يمكن، بدونها، إدراك القيمة البالغة للتصور الرشدي حول العالم، ومن ثم، بين تناهيه أو لاتناهيه. لقد كان ابن رشد، بحسب عبارة «غيرهارد اندرس»، يطبق العلم في الفلسفة، إذ ليس من الممكن لديه إيجاد الفلسفة الأرسطية الحق إلّا عبر العلم[1].

يتداخل، من هذا المنطلق، تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الفكر الرشدي بقدر ما يتداخل، لدى فيلسوف قرطبة ومراكش، تاريخ المتن مع تاريخ النسق. لذلك فإذا لم يكن يجوز للدارس أن يقرأ فكر ابن رشد دون مراعاة المتن في مختلف لحظاته وإشكالاته، فإنه لا يحق له، أيضاً، التعاطي للنظر في فلسفة الرجل دون الإقدام على معرفة مساهماته في تاريخ العلم، أو دون الإكباب، على الأقل، على معرفة الكيفية، أو الكيفيات، التي سوف يتمكن بها من استثمار العلم في الفلسفة، إذا اعتبرنا أن ابن رشد لم يكن يمتهن صناعة العلم بقدر ما كان من محترفي صناعة الفلسفة.

نحن، إذن، أمام أربعة تواريخ على الأقل هي تاريخ المتن، شكلاً ومضموناً، وتاريخ الفلسفة وتاريخ العلم، فضلاً عن تاريخ المجتمع الذي ينتمي إليه أبو الوليد بكل معطياته المتعارف عليها في العالم الإسلامي الوسيط، ولا سيما في الجناح الغربي من هذا العالم. فكيف تتضافر هذه التواريخ جميعها في تشكيل التصور الرشدي للعالم؟ كيف يتكامل، أو ربما أيضاً يتنافر، كل من مختصر السماء والعالم وتلخيص السماء والعالم وشرح السماء والعالم، ومن ثم، كل النصوص الشارحة لدى أبي الوليد، مع النصوص

---

(1) Endress (Gerhard), *Averroes' De Caelo*…, ibidem.

الموضوعة في صياغة هذا التصور؟ ما العلاقة التي تصل هذا التصور بغيره من التصورات حول العالم وفي مقدمتها التصور الأرسطي باعتباره نقطة ارتكاز العمل الذي سيقدمه أبو الوليد بهذا الصدد؟

معنى ذلك، أننا سنضطر إلى التوسل ببعض آليات المنهج الفيلولوجي التي تراعي، **أولاً**، تاريخ المتن وحالاته المختلفة وموقعه ضمن المنتوج العام لفكر ابن رشد وتطوره، والتي تراعي، **ثانياً**، علاقة ذلك كله بالتصور الأرسطي للعالم، أو ما يمكن النظر إليه على أنه كذلك، لا من خلال مشكلات المتن فحسب، مثلما هو الشأن بالنسبة لابن رشد، ولكن عبر أفاعيل القراءة ومستويات الفهم والتأويل التي خضع لها التصور الأرسطي حول العالم، الأمر الذي يستدعي، **ثالثاً**، مراعاة علاقة القول الرشدي في العالم بغير التصور الأرسطي مما له صلة بالقضايا ذات الصدارة فيما نحن بسبيله.

لا بد، من هنا، من توزيع تواليف السماء والعالم لدى ابن رشد، والتي حفظتها لنا الخزانة الرشدية، بوجه عام، والعربية منها على وجه الخصوص[1]، على مختلف محطات حياته الفكرية، السابق منها واللاحق، مع الوعي بمحدودية الرؤية الكرونولوجية وإشكالاتها، في بعض الأحوال والمقامات، واستخلاص النتائج الممكنة من ذلك.

لعل أهم ما بأيدينا، بهذا الصدد، ما قدمه أستاذنا المرحوم «جمال الدين العلوي» ملخصاً آراء سابقيه ومقدماً اجتهاداته الخاصة وإضافاته النوعية في

(1) أشرنا سابقاً إلى أنه لم يبق من شرح السماء والعالم في أصله العربي إلاّ شذرات من المقالتين الأولى والثانية. أما مقالات ابن رشد في بعض إشكالات السماء والعالم والتي كتبها مستقلة عن الصيغ المختلفة لكتاب السماء فلم يبق منها شيء لا في العربية فحسب وإنما في غيرها من اللغات التي ترجم إليها المتن الرشدي وهي أساساً العبرية واللاتينية، يراجع «جمال الدين العلوي»، المتن الرشدي، م س، ص 34- 35.

الموضوع، حيث يذهب، اعتماداً على ما أقره «أرنست رينان» والأب «الونسو» والأب «بويج»، وكذا استناداً إلى بعض ملاحظاته الخاصة، إلى أن أبا الوليد ابن رشد وضع مختصر، أو جوامع، السماء والعالم سنة 554هـ، أي أن هذا المختصر، أو الجامع، ينتمي إلى المرحلة المبكرة من حياة الرجل الفكرية، بينما وضع تلخيص السماء والعالم سنة 566هـ، وهي المرحلة الوسطى في تطوره الفكري الفلسفي والعلمي، في حين أنه لم يكتب شرح السماء والعالم إلّا في مراحل لاحقة، ومن ثم، ناضجة، من هذا التطور. والباحث المرحوم وإن لم يضع، في بداية الأمر، أي في تحقيقه لـتلخيص السماء والعالم، تاريخاً محدداً لذلك، لصعوبة الأمر فيما يبدو، فإنه يؤكد أن الشرح كتب بين سنة 575هـ وبين زمن كتابة شرح ما بعد الطبيعة، لكنه، بعد ذلك بحوالى سنتين، أي في كتابه المتن الرشدي، يقترح أن شرح السماء والعالم قد يكون صنف سنة 584هـ[1].

إذا كان الأستاذ «جمال الدين العلوي» يؤكد على أن الشروح تتضمن العبارة النهائية عن الرشدية الحق، فإنه يقر، مع ذلك، بظاهرة المراجعة في أنماط الكتابة الرشدية، الأمر الذي سوف يعمد أبو الوليد، بمقتضاه، إلى إعادة النظر في بعض ما كتبه في المختصرات والجوامع، مثلاً، على ضوء ما انتهى إليه في التلاخيص والشروح، أو بناءً على ما عن له بين قراءة وأخرى من قراءاته المتكررة للمتن الأرسطي ولغيره من المتون والشروح على هذا المتن أو غيره، وأيضاً على ضوء مختلف التحولات التي سوف تعرفها المدينة الإسلامية، عموماً، والمغربية الأندلسية بوجه خاص[2].

(1) جمال الدين العلوي، تحقيق تلخيص السماء والعالم لابن رشد، م س، ص 46– 47– 48.

جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س، ص 55– 56– 57، 75– 76، 106– 107– 108.

(2) جمال الدين العلوي، م م، س ن، ص 154– 167.

سوف تتنزل المختصرات، ومنها مختصر السماء والعالم، بمقتضى هذا المبدأ، منزلة متدنية في العبارة عن فكر ابن رشد. إنها لا تستدعى، في أحسن الأحوال، إلّا للشهادة على مقدار التطور الحاصل في آراء ابن رشد وأقاويله ككل، وبخصوص مسائل السماء والعالم ومنها، على وجه التحديد وبحسب ما يشغلنا في هذا العمل، مسألة تناهيه أو عدم تناهيه.

بصرف النظر عن الاختلاف الشاسع بين المهتمين بابن رشد، ولاسيما منه الاختلاف المتعلق بأشكال النصوص التي تعبر فعلاً عن فكره «الحق»، هل هي التواليف الموضوعة دون الشروح، بحسب اقتراحات بعض الدارسين[1]، أم إنها، على العكس من ذلك، الكتابات الشارحة، سواء منها الشروح أو التلاخيص أو المختصرات والجوامع، كما يذهب إلى ذلك غير هؤلاء من النظار[2]، بصرف النظر عن ذلك كله فنحن نرى أنه يجب التأكيد،

---

(1) ذلك مثلًا موقف كل من «ارنالديز» و«آسين بلاثيرس» و«مونك»، كما يورد ذلك «ارنالديز» نفسه في مقالته بعنوان «**ابن رشد**»، ترجمة فريد جحا، مجلة المعرفة السورية، السنة 17، ع 198، 1978، ص 90- 112. ويراجع بهذا الصدد، أيضاً، محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الإنجلو المصرية، ط2، 1969، ص 87- 88.

(2) ذلك ما يذهب إليه كل من «ماكدونالد» و«رينان» كما يرد لدى «ليون غوتييه»، نظرية ابن رشد، فران، باريس، ط 6، 1909، ص 32، 78.
يذهب كل من «فرح انطون» و«بيرمان» إلى أن الجوامع، أو المختصرات، هي المعبر الحق عن الرشدية الحق، بينما يذهب «عبد الرحمن بدوي» إلى أن الرشدية الحق تتمثل في التلاخيص دون الجوامع، في حين يرى المرحوم «جمال الدين العلوي» إن التفاسير، أو الشروح الكبرى، هي الإعلان الحق عن الرشدية الناضجة والحق.
تراجع، هاهنا، الكتب والمقالات التالية

Multiple Averroés, les belles lettres, Paris, p 60, 103.

فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 54.
جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س ن، ص 148- 152...

فيما نحن بسبيله، على أمور خاصة أساسية أهمها: أننا لا نرى أهمية للتمييز بين المختصرات والجوامع، فـمختصر السماء والعالم، مثلاً، هو نفسه جوامع السماء والعالم، فضلاً عن ذلك فالمختصرات لا تقل قيمة، في العبارة عن فكر ابن رشد، عن التلاخيص أو الشروح، وذلك بمراعاة ظاهرة المراجعة ذاتها التي تدل، في نظرنا على أمرين هامين بالنسبة لهذا النمط من الكتابة الرشدية، وهما: أولاً، إن أبا الوليد إنما يريد بهذه المراجعة، أو المراجعات، تحيين تلك المختصرات، ومن ثم، فهي تعني، من جهة ثانية، امتداد نمط الكتابة المختصراتية إلى ما بعد المرحلة المبكرة من حياة ابن رشد الفكرية، بل إلى ما بعد مرحلة الشروح الكبرى نفسها، ومن ثم، فهي تحتفظ بكامل أهميتها على امتداد هذه الحياة، حتى إننا لنكاد نقول بأن المختصرات تحظى، في المتن الرشدي، بما لم يحظ به أي نمط آخر من أنماط الكتابة لدى ابن رشد.

ذلك ما يصدق في حق مختصر السماء والعالم، ولاسيما بإزاء ضياع المقالتين الثالثة والرابعة، وكذا الجزء الأعظم من المقالة الثانية، مع شيء غير يسير من المقالة الأولى[1] من شرح السماء والعالم. وذلك ما يمنح هذا المختصر، بوجه خاص، أهمية بالغة بإزاء كل من التلخيص والشرح، ولاسيما بالمقارنة مع الشرح وقد ضاع منه القدر الهائل المشار إليه. إن الصورة الكاملة الممكنة للقول الرشدي في العالم، وفي تناهيه أو لاتناهيه، إنما تستلزم المعالجة الشاملة لكل المتن الواصل إلينا من تواليف ابن رشد حول السماء والعالم، مع مراعاة ما يمكن أن يكون فيها من تطورات وانعطافات تتلاقى جميعها في بؤرة واحدة أساسية هي القول الرشدي في العالم ككل، وفي تناهيه أو لاتناهيه بوجه خاص.

إن مراعاة تشكل المتن الرشدي حول السماء والعالم، في كرونولوجيته

(1) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س، ص 106– 107.

وإشكالاته، باعتبارها ملمحاً هاماً من الملامح الأساسية للمنهج الفيلولوجي الذي نختار الاهتداء ببعض توجهاته ومساراته، تقتضي منا، أيضاً، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، المقابلة بين آراء ابن رشد وأقاويله في السماء والعالم وبين مواقف المعلم الأول في الموضوع ذاته.

لقد أثار المتن الأرسطي، بصفة عامة، أي في كل مناحي المنظومة الفلسفية والعلمية الأرسطية، جدالاً حاداً في أوساط المشتغلين بالدراسات الأرسطية بين ما كتبه أرسطو فعلاً وما لم يكتبه، أو ما هو منحول عليه، أو كتبه باشتراك مع غيره من تلامذته وزملائه، وبين ما كتبه لأجل النشر وما كتبه لأجل استعماله الخاص، أي في سياق إنجاز دروسه ومحاضراته من حيث هو صيغة بيداغوجية للتدريس، وبين ما كتبه في بدايات حياته الفكرية وما ألفه في أيام نضجه الفلسفي والعلمي، وبين ما تركه مكتملاً ومجمعاً في نص واحد وما لم يتركه كذلك؛ لكن تلاميذ أرسطو، أو غيرهم ممن وقع إليهم المتن الأرسطي أو بعض من أجزائه، عملوا، استناداً إلى مبادئ وتصورات خاصة، على جمعه وتنسيقه بالطريقة التي وصل بها إلينا على أنه لأرسطو لا لسواه[1].

والظاهر أن تلك كانت، أيضاً، حال كتاب \السماء، إذ لا يختلف وضعه، وهو الكتاب الثاني ضمن المنظومة الطبيعية الأرسطية[2]، عن الوضع العام الذي عليه كامل المتن الأرسطي، بهذا الصدد، حتى إنه ليكاد يكون لواحد

---

(1) Ross, *Aristote*, Gordon et Breach, Paris – Londres – New york, 1971, p11-23.

Mansion (Augustin), *Introduction à la physique Aristotélicienne*, Louvain- La-Neuve, 2ème Edition, 1987, p 1- 37.

(2) ذلك ما يؤكده أرسطو نفسه في كتاب \الآثار العلوية *Les météorologiques*

Aristote, *Les météorologiques*, traduction et notes par j. Tricot, Vrin, 3éme édition, 1976, p 1.

Hamelin(O), *Le système d'Aristote*, ibid, p 73.

واحد من الباحثين الذين اشتغلوا عليه رأي غير آراء غيره من النظار الآخرين. ذلك أن كتاب السماء لم يسلم، لدى البعض، من النحل أو، على الأقل، من عدم مساوقة بعض ما فيه لبعضه الآخر، الأمر الذي قد يفسر العلة في كون كتاب السماء يضم عناصر وفقرات من كتاباته الأولى ذات الطابع المحاوراتي، ولاسيما منها كتاب، أو محاورة، في الفلسفة[1]، مما يدع الباب مشرعاً للقول بأن يداً غريبة، غير يد أرسطو، قد امتدت إليه بهذه الطريقة أو بتلك[2].

لكن البعض الآخر لا يرى، في ذلك، سوى مجرد دلالة على أن أرسطو لم يكتب أعماله، ومنها كتاب السماء، دفعة واحدة ووفق برنامج محدد ومخطط له سلفاً بقدر ما كان، ساعة فساعة، يراجع ما كتبه في أزمنة مختلفة وبروح مخالفة، فيعمل على تجميعه في بنية متناسقة[3]، بل إن من ذلك المكتوب ما لم يكن أرسطو يبغي نشره لأنه إنما كان يضعه لاستعماله الخاص، أي لإنجاز دروسه، لذلك فقد كان، هو نفسه، يعمد إلى نشر تواليفه، ولا سيما منها العلمية، بصورة منظمة ومنهجية[4].

يذهب جماعة من النظار، بموازاة مع ما تقدم، إلى أن ما يلاحظ، لدى أرسطو، من اختلال فهو إنما يدل على تطور فكر أرسطو منذ اللحظة المبكرة من حياته الفكرية حيث كان لا يزال واقعاً تحت تأثير الأفلاطونية، وإذا كان كتاب السماء من الكتب التي وضعها أرسطو في المرحلة التي كان لا يزال فيها واقعاً كلية تحت التأثير الأفلاطوني[5]، فلعله، لذات السبب نفسه، ليست

(1) Mansion (Augustin), ibidem.

(2) Moraux (P), Introduction à…, ibid, p 10.

(3) Moraux (P), ibid, p 9.

(4) Hamelin (O), *Le système d’Aristote*, ibid, p 45, 50, 69.

(5) Ross, *Aristote*, ibid, p 25.

بعض المواقف التي يتبناها، في هذا الكتاب، مثلما هي الحال في القول بأن للعالم نفساً، سوى إيذان بالتطور من التصور الأفلاطوني الأسطوري، إلى تصور فيزيائي محض للعقل[1].

لقد حاول فريق آخر من الدارسين إنكار إمكان أن يكون أرسطو قد مال إلى القول بأن للعالم نفساً، على أنه إذا كان الأمر كذلك، فيما يبدو، أي في حال وجود نفس للعالم لدى أرسطو، فعلى جهة التشبيه والقول الاستعاري، فبما أن أرسطو يرى أن علة الحركة في العالم هو الأثير، والكلام لديه هاهنا عن الجرم السماوي بالقصد الأول، فالأثير للعالم بمثابة النفس، أي أنه شبيه بالنفس ليست نفساً[2].

بيد أن ثلة من المهتمين يذهبون، على خلاف ذلك، إلى أن أرسطو، وإن كان يقول بأن للعالم نفساً، إلّا أن هذه النفس مغايرة للنفوس الإنسانية[3].

سوف يميل قوم، بموازاة مع ذلك، إلى أن كتاب السماء لا يكفي نفسه بنفسه، فهو يحتاج إلى المقالة الثانية من كتاب الكون والفساد حيث سوف يعمل على دراسة العناصر لا من جهة علاقة الثقل والخفة مثلما هي الحال في السماء وإنما من جهة قدرتها على التأثير في بعضها البعض ومن ثم على إنتاج الأنماط الثلاثة الأخرى من الحركة[4]، بل لقد جرت عادة أرسطو، فيما يرى بعض المهتمين، أن يذكر كتابي السماء والكون والفساد وكأنهما كتاب واحد[5]. ثم إن كتاب السماء يحتاج، أيضاً، إلى مطالب من كتاب الآثار

---

(1) Moraux (P), ibid, p 42.
Endress (Gerhard), *Averroes' De Caelo*, ibidem.

(2) Moraux (P), ibidem.

(3) Moraux (P), ibidem.

(4) Ross, Aristote, ibid, p 137.

(5) Hamelin (O), *Le système d'Aristote*, ibid, p 26.

العلوية، خاصة وإن العالم «الوسيط» الذي يهتم به كتاب الآثار متصل اتصالا ما بالحركات السماوية[1]، فضلًا عن عدم حاجة كتاب السماء إلى المقالة الثالثة والرابعة منه، أي من كتاب السماء نفسه[2]، أو أن هاتين المقالتين إنما هما متكاملتان مع المقالة الرابعة من الآثار، فضلاً عن الكون والفساد حيث عاد أرسطو من جديد إلى دراسة العناصر الأربعة[3].

سوف ينعكس ذلك كله على موضوعات كتاب السماء ومسائله، ما ذكره منها أرسطو، فعلاً أو تلميحاً، وما لم يذكره، وسواء ذلك بالنسبة للأمور والقضايا الجزئية، مثل مسألة مدى وجود نفس للعالم أو عدم وجودها له، كما ألمعنا إلى ذلك سابقاً، ومثل مسألة العنصر الخامس وما يثيره من إشكالات ترتبط بمفهوم السماء والعالم ذاته، أو سواء فيما يتعلق بموضوع الكتاب بكامله هل هو دراسة للعالم ككل، كما يرى الإسكندر بحسب رواية سمبلسيوس[4]، أم أنه هو العناصر الخمسة كما يستفاد من كلام سمبلسيوس[5]، أم أنه الجوهر المتحرك الحركة الدورية، مثلما يذهب إلى ذلك بعض الافلوطينيين[6]، أم أنه نظام حركة الكواكب أو حركة الأجسام السماوية في المقالتين الأولى والثانية

---

(1) Pellegrin, dans Introduction à Aristote, *Physique*, Flammarion-Les belles lettres, 2000, p25-26.

(2) Moraux (P), ibid, p 15, 20 – 21 – 22, 27.

(3) Josep Puig Montada, in Introduccion in Avempace, *Libro de la generacion y corrupcion*,

Edicion- traduccion y estudio, Consejo superior de investigaciones Cietificas, Madrid, 1995, p 11.

(4) Moraux (P), ibid, p 7.

(5) Moraux (P), ibid, p 8.

(6) Moraux (P), ibid, p 7 – 8, 12.

وحركة الأجسام الأرضية في المقالتين الثالثة والرابعة[1] أم ربما هو، كما أشرنا إلى ذلك في موضع سابق من هذه الديباجة، الفلسفة الطبيعية أو، بالضبط، البحث عن موضوع للفلسفة الطبيعية[2]، الأمر الذي قد لا يجعله إلا مجموعة ذاكرة علمية من المتعذر جداً أن نحصره في موضوع واحد[3]. لذلك لا ينبغي البحث له عن موضوع، ولا عن قصد مفرد واحد ووحيد، ولا عن تصور نسقي متكامل وشامل. وذلك ما يجب الوعي به عند النظر في فكر أرسطو بكامله، سواء في هذا الكتاب، أو في فلسفته ككل، إذ لا ينبغي البحث عن الوحدة والنسقية مهما كلف ذلك من ثمن[4]، مع الإقرار، في الآن نفسه، بأن القول بالتطور والتغير لا يتنافى مع القول بالوحدة والتراكم، ومن ثم، فهو لا يتعارض مع نوع من النسقية لا يمكن إنكاره[5].

لعل من نافلة القول التأكيد على الأثر البالغ الذي سيتركه كتاب السماء، في صورته هذه، على القول الرشدي في العالم، وخاصة في مسألة تناهيه أو لاتناهيه، وذلك إضافة إلى المشكلات التي سوف تضاعف من تعقيدات هذه الصورة الإشكالية والتي ستثيرها الترجمة العربية للكتاب، إذ إنها تشكل قراءة جديدة، ومن ثم، قيمة مضافة في التراكم التأويلي، الموروث والمتجدد، لهذا الكتاب، وذلك في قائمة القراءات المختلفة التي مورست على كتاب السماء ومن خلاله على القول الأرسطي في العالم.

على أننا لا نعلم كثيراً عن الترجمات والشروح التي شكلت، بالنسبة لابن رشد بهذا الصدد، معيناً لا ينضب. صحيح أن أبا الوليد ذاته يشير إلى الإسكندر

(1) Ross, Aristote, ibid, p 87- 88, 133, 137.

(2) Moraux (P), ibid, p 15.

(3) Moraux (P), ibid, p 26 – 27.

(4) Moraux (P), ibid, p 43.

(5) Mansion (Augustin), Introduction…, ibid, p 1- 37.

والى ثامسطيوس ويحاورهما فيما يذهبان إليه من مواقف وآراء، كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدم وهو ما سنقف عليه فيما بعد بما يلزم من البسط والإسهاب، ولعل فيلسوف المغرب والأندلس نفسه يرشدنا إلى الترجمة، أو الترجمات، التي اعتمدها لكتاب أرسطو في السماء، وهي ترجمة الكندي التي لا نعلم إذا ما كانت ترجمة بالفعل أم شرحاً، وربما أيضاً ترجمة إسحاق بن حنين أو حنين بن إسحاق[1]، بل قد يكون إنما استعمل ترجمة يحيى بن البطريق[2]، أو قد يكون، في نظرنا، استعمل كل تلك الترجمات أو غيرها مما لا نعرفه، حيث لا يمنع مانع من أن تكون قد تأدت إليه كل تلك الترجمات والتعديلات، إذ عادة ما كان أبو الوليد يحيل على أكثر من ترجمة في شروحه على أرسطو، مثلما يخبرنا بذلك مثلاً، في غير ما مواضع، من شرحه الكبير لكتاب ما بعد الطبيعة[3]، كما أنه عندما لا تكون يديه إلا نسخة أو ترجمة واحدة فهو لا يكف عن التصريح بذلك، مثلما يفعل في مختصره وتلخيصه للآثار العلوية[4]. قد يكون كل ذلك صحيحاً إلّا أن الأصح هو أن أبا الوليد كان، وهو يطالع سماء أرسطو، كعادته مع مختلف تواليف الحكيم، لا يكف عن مطالعة «سماوات» أخرى تلهمه بما ينبغي أن يكون عليه الأمر في هذه المسألة أو تلك، وفي هذا

---

(1) بدوي (عبد الرحمن)، م م س، ص يو، يز.

(2) ذلك ما يذهب إليه مثلاً Paul Moraux في ترجمته الفرنسية لكتاب أرسطو في السماء، الآداب الجميلة، باريس، السحب الثاني، 2003، ص 188 من المقدمة.

(3) لا حاجة لنا بذكر تلك المواضع فهي كثيرة جداً، ويكفي بهذا الصدد تصفح مقالتي اللام والزاي بوجه خاص.

(4) ابن رشد، كتاب الآثار العلوية، نشرة سهيل فضل الله أبو وافية وسعاد علي عبد الرازق، المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية، القاهرة، 1994، ص 23.
ابن رشد، تلخيص الآثار العلوية، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 55.

الإشكال أو ذاك، من مسائل السماء والعالم وإشكالاته، ومنها، على وجه الخصوص، مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه.

لا يسعنا، من هذا المنطلق، إلّا أن نسلك النهج الفيلولوجي المشار إليه آنفاً، مع مراعاة حدود ذلك النهج في المعطيات وفي النتائج، بحسب ما أوضحناه فيما تقدم وكما سنؤكد ذلك على امتداد صفحات هذا العمل. وليس لقائل أن يقول إن الفحص الفيلولوجي يتعارض مع النظر الفلسفي، إذ لا يوجد، في نظرنا، مجال لهذا القول، ولا سيما في سياق الفلسفة الإسلامية حيث تحظى النصوص بأهمية بالغة، وحيث الحال التي عليها هذه النصوص من العسر والعواصة والاستكراه مما يتعذر تحاشيه أو إغفاله أو غض الطرف عنه.

وبالجملة، فنحن بإزاء مجموعة من المطالب المتشابكة لا نستطيع، بدون استحضارها، أن ننجز قولاً مستقصى ولا نظراً دقيقاً في مفهوم العالم عموماً، وفي تناهيه أو لاتناهيه، بوجه خاص، لدى أبي الوليد بن رشد. وهذه المطالب، أو الدعاوى، هي، **أولاً**، ضرورة مراعاة العلاقة بين الشكل والمضمون، من خلال أولوية النظر في جغرافية المتن على أنه كله يحظى بنفس القيمة في صياغة التصور الرشدي حول العالم ككل ولمسألة تناهيه أو عدم تناهيه عبر ذلك، و**ثانياً**، ضرورة الانتباه إلى أن مفهوم العالم ومكانته بين التناهي واللاتناهي، مثله في ذلك مثل كثير من مفاهيم الفلسفة الرشدية وقضاياها، إنما يتشكل عبر علاقة وطيدة بين العلم والفلسفة، الأمر الذي يجعلنا أمام نوع من استغلال الفلسفة للعلم، أو ربما- ولم لا - خدمة الفلسفة للعلم، مع ضرورة الانتباه، أيضاً، إلى الإمكانات الثرة التي سوف يساهم بها ابن رشد، وغيره من فلاسفة الإسلام في إغناء تاريخ العلم بحسب زمانهم ومكانهم. أما الدعوى **الثالثة** التي لا بد من الوعي بها، فيما نحن بسبيله، فهي استبعاد الوهم بوجود نسق متراص في القول الرشدي حول العالم وتناهيه أو

لاتناهيه، بل لا يمكن للدارس، على العكس من ذلك، إلّا أن يلاحظ، في غير قليل من المناسبات، غير قليل من التناقضات، أو المفارقات، إما لعدم انسجام النص المشروح ذاته، أو لعواصة قضايا العالم وإشكالات تناهيه أو لاتناهيه واستعصائها على التحليل والنظر، أو لغير ذلك من العلل والأسباب...

نعم، إن الوضع، لدى ابن رشد، يختلف بعض اختلاف عما هو عليه الأمر لدى أرسطو. ذلك أن أبا الوليد، وهو يؤسس لقوله في العالم ويباشره، كان بإزاء ثلاثة أمور لا أثر لها لدى المعلم الأول. فلقد كان ابن رشد، **أولاً**، يقرأ المتن الأرسطي بكامله، كما أنه كان، **ثانياً**، يراجع مختلف المواقف التي عالجت هذا المتن واهتمت بما فيه من قضايا وإشكالات والتي عملت، من خلاله، على صياغة آرائها الخاصة في الموضوع، فضلاً عن أبا الوليد كان، من **جهة ثالثة**، يضع نصب عينيه، وهو يشتغل على ذلك كله، مستجدات الحياة السوسيوثقافية، السياسية منها والعقدية، في العالم الإسلامي عموماً، وفي الغرب الإسلامي على وجه الخصوص.

سوف نضع تلك المطالب والدعاوى والمعطيات على محك النظر، ومن ثم، موضع سبر واختبار، من خلال مسألة واحدة أساسية، من مسائل العالم لدى ابن رشد، هي مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، ومن ثم، وحدته أو كثرته، وكذلك امتداده إلى اللانهاية في العظم أو انحصاره ومحدوديته، وأخيراً كونه وفساده أو لا كونه ولا فساده، وذلك في العدد والعظم، أو المقدار، وفي الزمان والحركة والوجود والجوهر.

تتشكل، من هنا، أربعة أقسام للعمل الذي نحن بصدد إنجازه نفرد الثلاثة الأوائل منها للنظر في قضية تناهي العالم لدى ابن رشد، بينما نخص الرابع لفحص قضية لاتناهي العالم لديه.

ينبري القسم الأول لمحص تناهي العالم وأجرامه البسيطة الأول في العدد، لذلك وضعنا له عنوان «تناهي العالم وأجرامه في العدد»، ويتمفصل،

من ثم، إلى ثلاثة فصول يهتم أولها ببيان إن العالم ككل واحد لا كثير، وإن تناهيه إنما يتم من خلال وحدته، وعنوانه «**العالم واحد لا كثير**»، في حين يختص الفصل الثاني بإثبات ملامح التعدد والتناهي، في آن واحد، بالنسبة للأجسام الأربعة، وهو الموسوم بعنوان «**الأجسام الأربعة وأفق الثنائية**»، ليركز الفصل الثالث، بعد ذلك، على القول في تناهي الأجرام ككل من خلال إبراز وجود جرم خامس ينتهي بالموقف الرشدي إلى نوع من المفارقة بين التناهي واللاتناهي في العالم، وقد رسمناه بعنوان «**الجرم الخامس وأفق الثنائية**».

لا يحيد القسم الثاني، أيضاً، عن إشكال التناهي، لذلك خصصناه للنظر في مسألة لا تقل أهمية عن المسائل السابقة، في هذا الشأن، وهي «**مسألة تناهي الأسباب والعلل**» التي جعلناها عنوانا للقسم ككل، لنوجه العناية في الفصلين اللذين يتشكل منهما هذا القسم إلى مسألة «**تناهي العلل إلى أربعة**» وهي الصيغة التي يختص بها الفصل الأول، والى مختلف المناظرات التي يواجهها ابن رشد في هذا السياق، وهي مهمة الفصل الثاني الذي رسمناه بعنوان «**في السياق المناظراتي لتناهي العلل إلى أربعة**».

أما القسم الثالث فيبقى، هو أيضاً، على صلة تامة بإشكال التناهي لكن في العظم لا في العدد، مثلما هي الحال في القسمين السالفين. من هنا عنوانه الأساس، وهو «**تناهي عظم جرم العالم**». ويتفرع هذا القسم، أيضاً، إلى ثلاثة فصول، ينظر أولها في «**تناهي الجرم الخامس**»، ولذلك رسمناه بهذا العنوان، أما الفصل الثاني فافردناه للقول في «**تناهي عظم الأجسام الأربعة**» وهو العنوان الذي رسمناه به، وخلصنا من ذلك إلى قضية «**تناهي جرم العالم ككل**» وهو العنوان الذي وضعناه علامة على الفصل الثالث والأخير من هذا القسم.

لم يبق، إذن، من الأقسام الأربعة المشار إليها، هاهنا، إلا القسم الرابع الذي يختص ببيان نقيض ما تهتم به الأقسام الثلاثة الأولى وهو إشكال اللاتناهي، لذلك فعنوان هذا القسم هو «**في معالم لاتناهي العالم**»، وينقسم

إلى قسمين أولهما يتكلم «**في مدى كون العالم أو فساده ككل**» وهو عنوانه، في حين رسمنا الفصل الثاني بالعنوان الذي يدل على مقاصده وهو «**في مدى كون وفساد الإسطقسات**».

وقد ذيلنا ذلك كله بخاتمة حددنا فيها الخلاصات الأساسية للعمل وكذا آفاقه الممكنة، بعد أن صدرنا للعمل بكامله بمدخل أوردناه على جهة التقديم، أو التوطئة، رسمنا فيه التوجهات الكبرى للعمل، والدلالات الأساسية للصيغة التي اقترحناها عنواناً له، والمقاربات الضرورية التي يفرضها علينا عنوان مماثل، ومراميه القصوى والقريبة، فضلاً عن النصوص والتواليف المركزية التي لا بد من مراجعتها لتحقيق تلك الغايات وإنجاز تلك المقاربات والفحوص، مع التنبيه على مستويات الحيطة والحذر التي لا بد منها في ثنايا ومنعطفات ذينك التحقيق والإنجاز.

القسم الأول

تناهي العالم وأجرامه في العدد

تمهيـد

لقد أشرنا، في نهاية المدخل، إلى أننا سنفرد القسم الأول، من هذا العمل، للنظر في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه من حيث العدد، ومن ثم، مدى كونه واحداً أو أكثر من واحد. ذلك ما يجعلنا نتحرك، منذ الوهلة الأولى، في مجال العلاقة بين العلم والفلسفة لدى ابن رشد ما دام القول في التناهي واللاتناهي إنما يضعنا في أفق تعاليمي واضح لا مجال لإنكاره، ولاسيما أنه يتحول في اتجاه مفهومين آخرين، تعاليميين بامتياز، هما الوحدة والكثرة.

إننا، إذن، إذ نتحدث عن قول ابن رشد في تناهي العالم ووحدته، أو عدم تناهيه وكثرته، ومن ثم، عن التصور الرشدي للعالم بين التناهي واللاتناهي، من جهة، وبين الوحدة والكثرة، من جهة ثانية، فنحن إنما نحيل، بوجه خاص، على ما يمكن الاصطلاح عليه بالطابع الرياضي، أو التعاليمي، لمسألة العالم، لدى ابن رشد، وذلك بحسب العبارة المتعارف عليها فى السياق التداولي العلمي والفلسفي العربي الإسلامي الوسيط، بحسب ما يهمنا في هذا المقام.

على أننا، ونحن نروم هذا المرام، فلسنا نقصد، بذلك، الإحالة على نوع من الميول، أو النزعة، الفيثاغورية في الكيفية التي يعالج بها فيلسوف قرطبة ومراكش هذه المسألة. معنى ذلك، أننا لا نذهب إلى أن الرجل يطابق بين الكوسموس والأعداد، أو بينه وبين الأشكال، فيقول، مثلاً، إن الكون، أو الوجود بوجه عام، عدد، أو أنه نوع من العلاقة الحسابية القابلة لأن يعبر عنها حيث يكون الكون، أو العالم، لا عدداً وإنما بنية محددة بالعدد، كما

يذهب إلى ذلك أرسطو في بعض مستويات فهمه ومناقشته للفيثاغورية[1]، أو أنه يتماهى مع شكل هندسي محدد، أو مع أشكال هندسية بعينها، كالمثلث وغيره، مثلما جرت، به عادة الفيثاغوريين أو الإقليديين، ومن حذا حذو هؤلاء أو أولئك، فى هذا الشأن، أو كاد، مثلما هي الحال لدى أفلاطون في بعض لوينات أقاويله، وإن لم يكن الأمر يخلو تماماً من بعض ذلك لدى ابن رشد نفسه، ولا سيما إن أرسطو ذاته سوف يقع في نوع من المماهاة بين العالم والتصور الهندسي، كما قد يشهد لذلك انحيازه إلى القول بكروية العالم ككل، بل إنه سوف يقع في نوع من النزوع الفيثاغورية خاصة في صيغتها الثانية، أو الجديدة، الممهدة للأفلاطونية، وذلك من خلال فعل الحجاج، أي بناء القول والاستدلال عليه، كما سنقف على ذلك في موضع لاحق من هذا العمل[2]، بل ربما يمكن القول، أيضاً، بأن أبا الوليد قد آل به المطاف، في إحدى لحظات تطوره الفكري الخاص بالنظر في العالم وعلاقته بالوحدة والحركة، إلى القول بالنزعة الفيثاغورية لينتقل، بعد ذلك،

> «من موقف قديم ينتمي بأصوله إلى تيار فيثاغوري-أفلاطوني وأفلاطوني محدث يعطي الأسبقية للوحدة على الحركة، إلى موقف مستحدث تطبعه روح مشائية قوية تعطي الأسبقية للحركة على الوحدة»[3].

لا بد من التنبيه ثانياً، بعد التنبيه الذي افتتحنا به هذه الديباجة، على أننا لا نقصد، بهذه العبارة، محص منزلة النظر في القضايا الكوسمولوجية

---

(1) Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Quadrige- puf, 1ère édition, 1982-2003, p137-138.

(2) Moraux (P), ibid, p 29 – 30.

(3) محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، م س ن، ص268.

لمفهوم العالم ومشكلاته بين علمي التعاليم والطبيعة، ومن ثم، فنحن لا نروم قياس مدى انتماء هذا النظر إلى علم الهيئة، بوجه خاص، الأمر الذي يقتضي استحضار الصراع الكلاسيكي، في هذا الشأن، بين التعاليميين والطبيعيين عموماً، أو بين البطليميين والأرسطيين على وجه التحديد، إذ قد عرف عن بطليميوس وأنصاره الانحياز إلى الموقف الرياضي، بينما اشتهر أرسطو وأتباعه بالانتصار للمذهب الطبيعي، مع العلم أن الفروق، ومن ثم، الخصومة بين المذهبين، ليست بالغة منتهاها إلى حدود الطلاق البائن، كما يتم تصويرها عادة، بل إن هنالك من عناصر التوافق ما لا يتم الإشارة إليه عند إثارة إشكال العلاقة بين أرسطو وبطليميوس، سواء بالنسبة لأرسطو الذي تتطابق لديه الفيزياء والكوسمولوجيا مع الرياضيات، أو مع رياضيات بعينها[1]، بل إنه إنما يعرف الفيزياء بمقارنتها مع الرياضيات، مع العلم أنه قد أخذ، فيما يخص حركة الكواكب، بنظرية «Eudoxe التي طورها Callippe بناءً على إبداعات رياضية شجاعة وخالصة بالرغم مما سيثيره ذلك من إشكالات في التصور الأرسطي للعالم[2]، أو سواء بالنسبة لبطليميوس في المجسطي، أو في الاقتصاص الذي يذهب فيه، بحسب بعض المختصين في ذلك، إلى كثير من التوافق، أو إلى:

> «نوع من التسوية الشديدة التعقيد بين نظام هندسي بحت ونظام مادي متماسك مماثل للنظام الذي عرفه أرسطو. وهكذا حاول بطليميوس أن يجسد نظريته في نظام فيزيائي ملموس»[3].

نعم، إن ما يميز هذا التنبيه الثاني عن سابقه، هو أننا سوف نجد آثاراً منه

---

(1) Pellegrin (Pierre), dans Introduction à Aristote, *Physique*, ibid, p 44 – 45.

(2) Ross, Aristote, ibid, p 95 – 100, 135 – 137.

(3) ريجيس مورلون، **مقدمة في علم الفلك**، موسوعة تاريخ العلوم العربية، إشراف رشدي راشد وريجيس مورلون، مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، لبنان، بيروت، ط 1، 1997، ص 31– 32.

في مقالاتنا اللاحقة حول مواقف ابن رشد وتصوره للعالم، لكن لا بالذات ولا على القصد الأول، وإنما لمكان الضرورات الداعية لذلك، من قبيل التواصل الموضوعي بين القضايا وما يسري فيها من أشباه ونظائر، أو من قبيل الاستلزام المنهجي بين المقدمات والنتائج، إذ غالباً ما يلجأ أبو الوليد، مثله في ذلك مثل أرسطو، إلى البراهين الرياضية والاستدلالات المنطقية، المباشرة منها وغير المباشرة، مع ما تقتضيه من أمثلة وأمثلة مضادة، وما تثيره من شكوك وتقف دونه من محالات، فضلاً عن استعمال المخططات والرسوم البيانية، وأيضاً تقديم الافتراضات واستنتاج ما تسمح به من خلاصات. وتلك من المعالم الكبرى والأساسية للنزعة الرياضية في الهيئة، كما يؤكد ذلك العارفون بالأمر[1]، بالرغم من أن ابن رشد إنما يستعمل، هاهنا على الخصوص، كلًا من برهان الخلف والتناسب، أو علاقة النسبة، وهما معاً من العمليات الاستدلالية التي وإن كانت، من جهة أولى، لا ترقى إلى مستوى البرهان التام، مثلما هو الشأن بالنسبة لبرهان الخلف الذي هو شكل من برهان الوجود، أو الدليل، كما يقول ابن رشد في الترجمة العبرية لـكتاب شرح السماء والعالم[2]، وهو أقل قيمة، في البرهانية، من برهان السبب والبرهان المطلق، بحسب ما يذهب

(1) ريجيس مورلون، «**مقدمة في علم الفلك**» وأيضاً «**علم الفلك العربي الشرقي بين القرنين الثامن والحادي عشر**»، موسوعة العلوم العربية، عمل جماعي تحت إشراف رشدي راشد ومورلون، الترجمة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، ط 1، 1997، ج 1، ص25– 46 و47– 94.

(2) وذلك في الجزء الضائع منه في العربية والذي حفظته الخزانة الرشدية اللاتينية كما يقول ذلك «هيوغونار روش» في مقالته التي شارك بها في أعمال ندوة «**الأفق الكوني لفكر ابن رشد**»، بمراكش، المغرب، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ط1، 2001،

Henri Hugonnard-Roche, *Ibn Ruchd, commentateur des Œuvres physiques d'Aristote*, p3-12.

إلى ذلك ابن رشد في غير ما موضع من كتبه، إلّا أنها، من جهة أخرى، تمكن، كما يلاحظ أرسطو[1]، من تحصيل نتائج حيث لا يوجد برهان هندسي بوجه خاص، وذلك ما يجعلنا أمام معنى ثان للنزعة التعاليمية في الكوسمولوجيا الرشدية، ومن ثم، في نظريته حول العالم.

إن ما نرومه من هذه العبارة، فيما نحن بسبيله في المقام الأول، هو مجرد الوصف والتعيين، أي تعيين طبيعة معالجة ابن رشد لمسألة العالم، أو لبعض جوانبها على وجه الخصوص. ذلك أن أبا الوليد، وهو يتناول هذه المسألة بالفحص والنظر، يتزود بعدة مفاهيمية تعاليمية تكشف عنها، صراحة وبدون مواربة أو تورية، مجموعة هامة من المقولات، أو من الألفاظ، التي تنتمي، عادة وبالأساس، إلى حقل الرياضيات، أو التعاليم، ومنها، بوجه خاص، النقطة والخط والسطح، وكذا المستقيم والدائرة والكرة، أو الجسم الكري، وأيضاً الواحد والكثير، ومن ثم الوحدة والكثرة، وكذلك المنقسم والمتصل، أو الاتصال، والعظم والمقدار والبعد، فالطول والعرض والعمق، والكل والجزء...

بالرغم من الزخم الرياضي، الذي تعلن عنه هذه الشبكة من المقولات التعاليمية، ما ذكرناه منها وما لم نذكره، في معالجة ابن رشد لمسألة العالم، فيبدو أنها تتحلق، أساساً، حول نواة مفاهيمية مركزية يمثلها اللفظان المتقابلان المتمثلان في مقولتي التناهي واللاتناهي. يستفاد، من ذلك، أن ثنائية النهاية واللانهاية، وهي ثنائية مقولاتية رياضية، أو تعاليمية، بامتياز، سوف تتحكم في كل نظرات ابن رشد وآرائه، أو على الأقل في كثير من تلك النظرات والآراء، حول مفهوم العالم، وما يثيره من قضايا ومشكلات، دون أن نقف عند الصراع، أو الخلاف، القائم بين الرياضيين والمناطقة حول اللحظة التي

(1) Xavier Renou, *L'infini aux limites du calcul*, ibid, p136.

تنبثق فيها الرياضيات أو بعض مجالاتها مثل نظرية المجموعات، واللحظة التي تتوقف فيها عن الوجود هل هي التناهي أو اللاتناهي، فإذا كانت الهندسة الإقليدية تقوم، من خلال مسلمة التوازي، على اللاتناهي، فإن الكوسمولوجيا الأرسطية قد اعترضت على ذلك حيث ترى أن العالم متناه ولا يمكن إخراج اليد إلى ما بعد حدوده[1].

من هنا، وبصرف النظر عن الإغراق في محص علاقة اللاتناهي بالرياضيات لخروج ذلك عما نحن بسبيله، فالتساؤل الأساس، الذي يحرك جانباً مهماً من النظر التعاليمي لمسألة العالم، لدى ابن رشد، هو مدى احتكام العالم إلى التناهي أو إلى اللاتناهي، أي، وبصيغة استفهامية مباشرة، هل العالم متناه أو لامتناه؟ وسوف تتناسل، عن هذا السؤال المركزي، مجموعة أخرى من الأسئلة الضرورية، منها: هل العالم متناه في العظم أو لامتناه؟ وهل هو متناه في النوع أو لامتناه؟ ثم هل يجوز الحديث عن التناهي أو اللاتناهي، في العظم أو النوع أو الصورة، سواء بالنسبة للعالم ككل، أو سواء بالنسبة لكل أجزائه، أو بالنسبة لبعضها فحسب؟ ومن ثم هل العالم واحد أو كثير؟ وإن كان

(1) Jawich (Khalil), *Quelques aspects philosophiques des fondements de la géométrie chez les arabo- musulmans*, p 169- 177/ Actes du congrès international sur mathématiques et philosophie, Rabat, 1- 4, Avril 1982, Editeurs L'ARMATTAN- Paris.

سوف ينحاز «راسل»، مثلاً، إلى القول بأن اللامتناهي لا قيمة له بالنسبة لتأسيس الرياضيات على أن الوحدات اللامتناهية مجرد أشياء في ذواتها بالمعنى الكانطي. ولعل ذلك مما لا يبدو أنه يمكن أن يروق «باسكال» ولا بحال من الأحوال، إذ بالنسبة إليه إما اللامتناهي أو اللارياضيات، فاللامتناهي وحده يضمن قيام الرياضيات كعلم باعتباره موضوعها الأول والضامن لقيامها من حيث هي كذلك، وفي غيابه لا مجال للكلام، أصلاً، عن رياضيات.

كثيراً، فهل تميل الكثرة، فيه، إلى التناهي والمحدودية، أم أنها، بخلاف ذلك، إنما تحتكم إلى اللاتناهي وتنزع إلى اللامحدودية؟

سوف يرسم ابن رشد، في مختصر السماء العالم، الاتجاهات الكبرى لهذه الإشكالات، إذ يقول: إن أرسطو

«لما كان قصده أن يفحص عن العالم هل هو متناهٍ في العظم أو غير متناهٍ، فإن كان متناهياً في العظم فهل هو واحد أو كثير، وكان يلزم ضرورة في العالم، متى وضع أنه غير متناه، أن يكون ذلك إما من قبل أن الأجسام البسيطة التي هي أجزاؤه غير متناهية الصور والأنواع، وإما من قبل أن واحداً منها أو أكثر من واحد غير متناه في العظم، وكان يتبين من أجزائه البسيطة إنها متناهية في النوع، وإنها خمسة فقط، [ف][1] شرع هاهنا [ان][2] يفحص عن واحد واحد منها هل هو متناهٍ في العظم أو لا، وابتدأ، أولاً بأشرفها وهو الجرم المستدير»[3].

واضح، إذن، أن هذا النص يحدد، من منظور رشدي، المحاور المركزية، ويضع المطالب الأساسية لتلك المحاور، من أجل النظر في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه لدى أبي الوليد. فهذه المحاور، أو المباحث، أربعة، نواتها النظر في كلية العالم ثم في أجزائه، لتتشعب هذه النواة، بعد ذلك، إلى مسألتي العدد، أو الصور والأنواع، فالعظم. من هنا المطالب الأربعة المشار إليها، آنفاً، والتي يتصدرها مطلب مدى تناهي العالم أو لاتناهيه ككل من جهة العظم

(1) كذا في الأصل والظاهر أن الفاء فضل والصحيح حذفها فتأمل. ابن رشد، كتاب السماء والعالم، حيدر آباد الدكن، ص 15- 16.

(2) كذا في الأصل، والظاهر إنها فضل ينبغي حذفه، فتأمل، ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ص ن. وأيضاً رسالة السماء والعالم، نشرة رفيق العجم وجيرار جهامي، دلر الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994، ص 36- 37.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

والمقدار. ويلي هذا المطلب مبحث مدى تناهي أجزاء العالم، وهي بسائطه الأولى واسطقساته، أو عدم تناهيها، من حيث العدد، أو الصور والأنواع. وهذا هو المبحث الذي يتلوه مطلب مدى تناهي هذه الأجزاء أو لاتناهيها من جهة العظم. ويختتم أبو الوليد قائمة المباحث، هذه، بالنظر في مسألة مدى تناهي العالم أو لاتناهيه، في كليته، لكن من جهة العدد، وذلك من خلال التساؤل عن العالم هل هو واحد أو كثير، أي هل هو واحد بالشخص أو أنه يوجد منه أكثر من واحد بالشخص؟

على أن هذه المباحث، نفسها، تعج بالقضايا والمطالب الجزئية التي لا يمكن، بدونها، إيفاء إشكالية العالم، بوجه عام، ومسألة مدى تناهيه أو لاتناهيه، ومن ثم، وحدته أو كثرته، على وجه الخصوص، ما تستحقه من فحص واستقصاء. من تلك المطالب، مثلاً، إن القول في تناهي الأجرام البسيطة، سواء في العدد أو في العظم، يستلزم التمييز، في ذلك، بين الأجسام الأربعة والجرم الخامس، فيشكل كل واحد منها مباحث خاصة به. ومن تلك المطالب، أيضاً، بيان تناهي الأجسام البسائط وانحصارها في خمسة، هي هذه المشار إليها، أي العناصر، أو الاسطقسات الأربعة المعروفة، وهي الأرض والماء والهواء والنار، ثم الجرم السماوي، وهو الاسطقس، أو العنصر، الخامس. غير خاف أنه يمكن اختزال مجموع هذه المطالب إلى مطلبين رئيسين، هما وحدة العالم أو كثرته ومحدودية حجمه أو لامحدوديته، أي مطلبا تناهي العالم أو لاتناهيه في العدد وفي العظم أو المقدار.

إن النظر في هذين المطلبين يحيل على معنى آخر للتعاليمية، بالنسبة للسياق الذي نحن فيه، وهو السياق الذي يصرح، بمقتضاه، أبو الوليد، وأرسطو قبله، بأن الغلط في واحد منهما، أو الناتج عن الغلط فيه، يؤدي إلى أخطاء فادحة لا تقف عند حدود الخطأ في أمر من أمور العلم، بل تتجاوزه إلى مستوى الغلط في العلم ككل، وذلك بإنكار مبادئه، أو جحد الكثير منها،

ولا سيما ما يتصل منها بمبادئ التعاليم، كما سنبسط القول في ذلك أكثر في موضع لاحق. على أننا إنما نريد، في هذا المقام، التأكيد على هذا المعنى من معاني التعاليمية باعتباره واحداً من ملامح مقاربة مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، ووحدته أو كثرته، وباعتباره، من ثم، معلماً من معالم مقاربة مسألة العالم ككل، لدى ابن رشد.

لعل مما يجب التنبيه عليه، في هذا السياق، أننا، ونحن نحاول استقصاء المواقف الرشدية، حول المباحث والمسائل المشار إليها آنفاً، سواء في صيغتها المبسوطة أو المختزلة، كما ألمعنا إليها سلفاً، فنحن لا نلتزم بالترتيب الذي ترد عليه، لدى أبي الوليد، بقدر ما يحكم عملنا منطق آخر لا نعتقد أننا نتعسف فيه على الرجل، لا لأننا نذهب إلى القول بعدم تماسك قضاياه ومسائله مثلما هي الحال لدى المعلم الأول نفسه، بحسب ما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين المعاصرين[1]، وإنما لأننا نحاول، بمقتضى هذا الترتيب المقترح، اكتشاف المنطق الكامن في ثنايا أقاويل فيلسوف قرطبة ومراكش، من خلال الفكرة الإشكالية الأساسية، الموجهة لعملنا، وهي محاولة استجلاء الدعامات الكبرى التعاليمية والنظرية، في المعالجة الرشدية لمسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، ومن خلالها ارتياد النظر الرشدي في مسألة وحدته أو كثرته، ومن ثم، كيفية مقاربته لمفهوم العالم ككل، باعتباره القصد الأول، والمرام الأقصى، للعمل الذي نحن بسبيله، مع ما يتراءى، في ذلك كله، من ملامح النزعة التعاليمية والنظرية، فضلاً عما يكتنف هذه المعالجة من تناقضات ومآزق قد تؤول بمواقف أبي الوليد، في غير قليل من المناسبات والأحوال، إلى غير ما يتغياه، إن لم نقل إلى نقيض غاياته ومراميه.

إذا كان من العلامات الكبرى للنظر الرياضي في الفلك، وفي

(1) ومنهم *Gigon* مقدمة P.Moraux لكتاب «السماء» (بالفرنسية)، م س، ص 11، هامش 1.

الكوسمولوجيا بناءً على ذلك، أن يتم استعمال الرسوم والبيانات الهندسية، وأن يتم، أيضاً، استعمال الاستدلالات الرياضية والحسابية، بحسب ما يقول به أهل النظر في ذلك[1]، وإذا كان ابن رشد، إضافة إلى ما ألمعنا إليه من معالم التعاليمية لديه، لا يكف عن استعمال الرسوم والبيانات الهندسية، فضلاً عن التوسل الدائم والمكثف بالاستدلالات الرياضية الحسابية والمنطقية، فمعنى ذلك أننا مع أبي الوليد بإزاء غير قليل من النزوع الرياضية التعاليمية، دون أن نزعم، من ثم، بأنه من أنصار علم الفلك الرياضي الدقيق، لكن لا بد من الاعتراف، بموزاة مع ذلك، بأن نظامه الكوسمولوجي لا يخلو، مع ذلك، من ملامح ونزوع رياضية واضحة.

لقد اقتصرنا، حتى الآن، على الحديث عما اعتبرناه طابعاً تعاليمياً في التصور الرشدي للعالم، في حين أن المعالجة الرشدية لمسائل العالم تشي، بحسب ما هو متعارف عليه على الأقل، باستحضار طابع آخر هو الطابع الفيزيائي، أو الطبيعي بوجه عام. ليس معنى ذلك أننا أغفلنا هذا الأمر، ولا أننا تعمدنا إهماله، لأننا نعتبر، فعلاً، إنه من غير الممكن الولوج إلى عالم ابن رشد دون الجمع بين التعاليم والفيزياء في آن واحد. إن ما دفع بنا، عمداً، إلى تأجيل القول في هذا الأمر هو شيوعه بين المهتمين بالدراسات الرشدية، إذ يبدو أن هنالك إجماعاً، منذ «بيير دوهيم»[2]، على أن أبا الوليد إنما ينتصر للمذهب الأرسطي في الأخذ بالنظر الطبيعي دون البطليمي التعاليمي، حيث يتبنى هؤلاء النظار أن أرسطو، نفسه، لم يكن يمنح الرياضيات موقعا ذا بال في نسقه الفلسفي والعلمي في آن واحد، وإن كان بعض المهتمين بفلسفة

(1) ريجيس مورلون، م م س، ص 25- 46 ؛ وأيضاً مقالته بعنوان؛ علم الفلك العربي الشرقي بين القرنين الثامن والحادي عشر، م س، ص 47- 94.

(2) Pierre Duhem, *Essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée*, Vrin- Reprise, 1982, p32-35…

أرسطو وعلومه لا يقبلون بمثل هذا الكلام في حق أرسطو ذاته، لا في الفلك أو الهيئة فحسب، وإنما في قوله العلمي ككل، ويدافعون، من ثم، عن رجحان كفة الرياضيات لدى المعلم الأول[1]، بل إن منهم من يذهب إلى أن أرسطو، ضداً على ما هو متعارف عليه لديه، يكشف عن نمط قوي جداً من الفكر الرياضي وأن الرياضيين المعاصرين لم يخطئوا في ذلك[2]. لذلك فالظاهر انه عندما يرى بعض الدارسين ان أرسطو إنما انفصل عن الاكاديمية لميولها بعد أفلاطون، وخاصة تحت «سيادة»، أو رئاسة، Speusippe، إلى إحالة الفلسفة إلى رياضيات[3] فليس ذلك، فيما نعتقد، لمكان عداء أرسطو للرياضيات وإنما لرفضه تحويل الفلسفة إلى رياضيات مع رغبته في الحفاظ لكل مجال منهما على خصوصيته.

ومهما يكن من أمر، بهذا الصدد، فإن ما يهمنا، فيما نحن بسبيله، هو أن نعمد إلى مواقف ابن رشد حول العالم فنعمل على بيان ما فيها من أقاويل علمية يتعاون فيها الرياضي مع الفيزيائي، ويتعايش فيها الطبيعي، بوجه عام، مع العددي والهندسي، ليخلص إلى تشكيل بناء، أو معمار، فلسفي فسيفسائي يتجاور فيه الفلك مع الكوسمولوجيا، وتتعايش عبرها الرياضيات، بما فيها من أعداد وأشكال، مع الفيزياء وغيرها من علوم الطبيعة.

على أننا نقف، ها هنا أيضاً، لدى أرسطو بوجه خاص، على نوع من غلبة التعاليم على الطبيعة، حيث إن قسطاً هاماً من المبررات الخمسة التي يقدمها المعلم الأول للعناية باللامتناهي عموماً، ولعناية الفيزياء به على وجه التحديد، إنما تستمد أساساً من الرياضيات، ومن ذلك أمران، أو مبرران، هما:

(1) أبو يعرب المرزوقي، ابستمولوجيا أرسطو، من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي، الدار العربية للكتاب، 1985.

(2) Pellegrin (Pierre), dans Introductin…, ibid, p 53.

(3) Ross (David), *Aristote*, tra. Jean Samuel, Gordon et Breach, 1971, p3.

أولاً، إن الأعظام، أو المقادير، الرياضية تنقسم إلى ما لانهاية، و**ثانياً**، إن سلسلة الأعداد وتنامي المقادير والامتدادات الرياضية تبدو وكأنها لامتناهية، وذلك بموجب ما يلاحظ من تقدم الفكر دائماً إلى الأمام[1]. ونحن لا نقف لدى ابن رشد على كل هذا الوضوح الملاحظ لدى المعلم الأول، ولعل العلة في ذلك أنه لم يصلنا شرحه ولا تلخيصه لـكتاب الطبيعة في لغته الأصلية، إذ هما، كما ألمعنا إلى ذلك آنفاً من مفقوداتَ المتن الرشدي في الحرف العربي، أما مختصر ابن رشد لهذا الكتاب فلم يعرض لكل هذه المعطيات وإنما اكتفى، بحسب ما انتهى إليه نظرنا في الموضوع، بالإشارة إليها، أو إلى بعض منها، في سياق عرضه لمختلف دلالات لفظ اللانهاية[2]. على أن ما يهمنا أكثر، في هذا السياق، هو التلميح إلى حضور المعطيات والمبررات التعاليمية في

---

(1) أرسطو، الطبيعة، الترجمة العربية القديمة، نشرة عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العالمية للكتاب، 1984، ج1، ص213-214.

Aristote, *Physique*, Pierre Pellegrin, Flammarion- Les belles lettres, Paris, 2000, p176-177.

O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, ibid, p280-281.

(2) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، حيدر آباد، م س ن، ص25-28.
يقول ابن رشد في هذا السياق «يقال في المقدار إنه منقسم إلى غير نهاية، بمعنى أن أي جزء أخذ منه في الذهن أمكن أن ينقسم وذلك إلى غير نهاية لا بمعنى أنه منقسم بالفعل إلى أجزاء غير متناهية بل نعني أن الانقسام فيه يحفظ ما بالقوة دائماً كما يحفظ الكمال القوة في الحركة. وعلى هذا الوجه يقال في المقدار أيضاً وفي العدد إنه [غير] متزيد إلى غير نهاية، بمعنى أنه إذا أخذ في الذهن عدد ما أو خط ما، أي عدد كان أو خط كان، أمكن أن تزيد عليه». (نحن نرى حذف لفظة غير التي وضعناها بين معقوفين ليصح المعنى فتأمل، وذلك ما لم ينتبه إليه رفيق العجم وجيرار جهامي في نشرتهما، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ص49. أما جوزيف بويج فقد مال إلى ما ملنا إليه وحذفها دون أن يشير إلى اختلاف المخطوطات في ذلك ولا إلى عمدته فيه، المعهد الاسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد 1983، ص34.)

قلب النظر الفيزيائي في اللانهاية، مما يشي بالعمق التعاليمي الواضح لهذا النظر سواء لدى أرسطو أو لدى ابن رشد، وذلك معنى آخر لتعاليمية القول في التناهي واللاتناهي لدى أبي الوليد.

ولعله لهذا السبب، أيضاً، سوف يتفرق دارسو أرسطو، قدامى ومعاصرين، شيعاً ومذاهب في منزلة مختلف مقالات كتاب الطبيعة الثمانية المعروفة من الكتاب، مع ما يتخلل ذلك من شك في أصالة بعضها، مثلما هي الحال بالنسبة للمقالة السابعة، حيث يذهبون إلى أن ما ورد في المقالات الأربع، أو الخمس، الأولى ليس سوى توطئة لما ورد في المقالات الأربع، أو الثلاث، الأخيرة. ومهما يكن من أمر الاختلاف بهذا الصدد فإن القول في اللامتناهي إنما يرد في المقالة الثالثة التي ليست موضع إشكال، فيما نحن بسبيله، الأمر الذي يصح معه أن نقول بأن القول في التناهي أو اللاتناهي قد لا يكون من الفيزياء تماماً وإنما هو من الأمور الموطئة لعلم الفيزياء على أنه من القضايا العامة والمفاهيم الأساسية التي لا بد من استحضارها عند القول في الحركة والتغير، مع ما تثيره الدراسات الأرسطية من إشكالات بخصوص الموضوع الحق للفيزياء هل هو الحركة أو التغير؟ ومن ثم، هل كل حركة تغير أم لا؟...[1]

معنى ذلك أن القول في اللاتناهي قد لا يكون من الفيزياء أو أنه من الموضوعات المشتركة بين علم الفيزياء وغيره من العلوم والقطاعات لعل أهمها فيما نعتقد، فضلاً عن الفلسفة، التعاليم أو الرياضيات.

مهما يكن من أمر بهذا الصدد، فليس بخاف أننا، مع ابن رشد هاهنا وبمقتضى السياق الأرسطي ذاته، بإزاء ثنائية منهجية وموضوعية، أو موضوعاتية، حيث إن تصوره الفلسفي للعالم يمتح موضوعه ومنهجه، أيضاً، من هذه الثنائيات المشار إليها، دون أن يؤول ذلك، بالضرورة، إلى التناقض

(1) Pelegrin (Pierre), dans Aristote, *Physique*, Flammarion- Les belles lettres, 2000, p35-38.

ما دامت إمكانات التوافق قائمة بين الأطراف التي ينظر إليها عادة على أنها متباعدة كل التباعد.

بيد أن هذا الارتكاز الموضوعي، والمنهجي كذلك، لم يكن ليتم بدون انعكاسات، بل ولا من دون خسائر. ذلك أن هذه الازدواجية التأسيسية ستؤول بابن رشد إلى كثير من العواصات والمآزق، أهمها السقوط في نقائض أغراضه وغاياته الأصلية، من قبيل التقابل بين القول بوحدة العالم والسقوط في شرك التعدد أو الثنائية على الأقل، وكذا المزاوجة، ومن ثم، المراوحة، في التصور الرشدي للعالم بين التناهي واللاتناهي، كما سنوضح ذلك فيما بعد.

من هنا، فنحن نرى أن مطلب الوحدة أو الكثرة في العالم يكاد يتطابق، إن لم نقل إنه كذلك بالفعل، مع مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه ثم وحدته أو كثرته ككل، لأن أفضل حالات التناهي، وتمامها، أو بالأحرى أتمها وكمالها الأخير، إنما تكون في نظر ابن رشد، وبمقتضى ما نستخلصه من مواقفه في الموضوع، متى ما كان المتناهي واحداً لا أكثر من واحد، كما سنعمل على بيان ذلك فيما بعد. لذلك سوف نجعل النظر في هذا المطلب يتصدر القول في المطالب الأخرى، باعتباره الغاية القصوى لها جميعاً ولا سيما منها مطلبا تناهي أجزاء العالم من حيث العدد، أي بالنسبة للبسائط الأربعة المعروفة وللجرم الخامس، على أن يتلو هذا المطلب مطلب تناهي الأجسام، في عالم ما تحت فلك القمر، إلى أربعة فحسب، وهو المطلب الذي سيعقبه مبحث الجرم الخامس فتتكون لدينا، من ثم، ثلاثة فصول يتشكل منها القسم الأول من هذا العمل، حيث يتصدى الفصل الأول لبيان مسألة أن العالم واحد لا كثير، بينما ينبري الفصل الثاني للقول في الأجسام الأربعة وإشكال التعدد، في حين يتكفل الفصل الثالث بالنظر في مسألة الجرم الخامس وأفق الثنائية.

الفصل الأول

العالم واحد لا كثير

أشرنا، في استهلال هذا القسم، إلى المطالب الأربعة الأساسية التي لا بد منها للاحاطة، بعض إحاطة، بالنظر في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، حيث أشرنا، هنالك أيضاً، إلى مطلب الوحدة أو الكثرة في العالم، باعتباره المبحث الأخير الذي يختتم به أبو الوليد بن رشد القول في هذه المسألة ككل.

إذا كان هذا هكذا، أي إذا كان هذا المبحث يحتل الموقع المشار إليه بالذات، وهو الموقع الموجود في مؤخرة قائمة المطالب المذكورة، فليس ينبغي أن يفهم من ذلك أنه أقل قيمة من المطالب الأخرى التي تبدو وكأنها تسمو عليه في الأهمية ما دامت تتقدمه في المرتبة. إن مجرد السبق في الرتبة، أو الدرجة، ضمن قائمة من القوائم، لا يعني، مباشرة وبالضرورة، التقدم، أو السمو، في القيمة والأهمية، بل قد يكون الأمر على النقيض التام من ذلك، أو أنه، على الأقل، لا يمنع القول بتكافؤ تلك المطالب وتساويها في ذلك. والظاهر أن ابن رشد إنما يميل، هاهنا، إلى الاختيار الثاني، إذ إنه، خاصة في مختصر السماء والعالم، باعتبار هذا المختصر، في تقدير بعض الكتاب على

الأقل، الكتاب الذي يستطيع فيه أن يتحرر أكثر من سلطة المعلم الأول[1]، إنما يؤخر القول في مطلب مدى كون العالم، في مجمله، واحداً أو كثيراً، لأن هذا المطلب هو الغاية القصوى، والمقصد الأسمى، للفحص في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه ككل، وليس لمجرد الحرص على متابعة النص الأرسطي واقتفاء آثاره حذو النعل بالنعل لا غير.

سوف يؤكد أبو الوليد وعيه البالغ بتلك الأهمية في شرحه الكبير لكتاب السماء والعالم، حيث يستفاد، من وعيه ذاك، أنه لم يفعل ما فعله إلّا استجابة لضرورة متابعة النص الأرسطي والوفاء لصاحبه. والظاهر أن كلامه يحتمل غير قليل من النقد للمعلم الأول، لكن في كثير من السرية والهمس، أو حتى من المسامحة واللطف، إذ يوحي للقارئ أنه لا يوافق أرسطو فيما يذهب إليه من تأجيل النظر في مطلب وحدة العالم أو كثرته إلى آخر لحظة من لحظات القول في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، لكنه، مع ذلك، لا يبدي ممانعة، أو لا يرى غضاضة، في موافقة الحكيم ومسايرته. لذلك فهو، إذ يعرض لتبرير المنزلة المتأخرة لهذا المطلب في الفحص، ولا سيما بالمقارنة مع المطلب الذي يتقدمه مباشرة، وهو مبحث تناهي جرم العالم في العظم، يقول عن الفحص في وحدة العالم أو كثرته:

«وبين أن هذا الفحص هو مترتب على الفحص الذي قدمه - أي أرسطو- أعني أنه ليس يتصور هذا الطلب ولا تتشوق إليه

(1) نشبر، هاهنا بالضبط، إلى الدارسين الذين أشرنا إلى بعضهم في المدخل العالم للعمل، وهم أولئك الذين يقولون بأن المختصرات، أو الجوامع، هي التي تعبر عن الرشدية الحقة لكونها تتحرر من المتابعة الدقيقة للنص الأرسطي، فتجعل أبا الوليد أكثر قدرة على الإبداع.

النفس إلّا بعد البيان[1] أنه متناه في العظم وإن كان هو أشرف من الأول وأعسر معرفة»[2].

إن ما يصدق، هاهنا، على علاقة مطلب وحدة العالم أو كثرته بمطلب تناهي جرم العالم في العظم أو لاتناهيه، يصدق، أيضاً، على علاقته بغيره من المطالب المتعددة التي تحويها، أو تستدعيها، مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، كما ألمعنا إليها فيما تقدم. معنى ذلك أن هذا المطلب، بعبارة ابن رشد نفسه، اشرف تلك المطالب جميعها. كما أنه ليس مجرد وسيلة للنظر في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، بل إنه يكاد ألّا يكون غير هذه المسألة ذاتها، وذلك لمكان التطابق الممكن بينهما، مما يجعلنا وكأننا في أفق فيثاغوري يتوحد فيه الواحد والتناهي باعتبارهما من مبادئ الموجودات إلى جانب الثنائية واللاتناهي، كما سنؤكد على ذلك فيما بعد[3].

نعم، قد يؤول التعدد، أيضاً، إلى التناهي إذا لم يكن لامتناهياً، أي إذا بقي محصوراً في عدد محدود من العناصر، بل إنه قد يتطابق، لدى أفلاطون، مع الوحدة، أو يتشابك معها، على الأقل، إذ قد يختلطان، بفضل قوانين منظمة، من أجل أن يعملا على تأليف كون، أو عالم، واحد، بل على تشكيل وحدة

(1) كذا في الأصل، والظاهر أن الأصح ان تقرأ من دون تعريف هكذا (بيان) وذلك ما لم ينتبه إليه صاحب النشرة المشار إليها لهذا الشرح، ابن رشد، نشرة أسعد جمعة، م س ن، ج 2، ص66.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، مخطوط المكتبة الوطنية بتونس، رقم 18118، ورقة 80 و.

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، ط2، 1667، ص59.

مطلقة، كما يستفاد من «طيماوس»[1]. لكن الحال الأفضل للتناهي، أو التناهي على القصد الأول، كما هو واضح، هي الوحدة لا التعدد. من هنا يتطابق، على الوجه الأكمل، القول بأن العالم متناه مع القول بأنه واحد، وبذلك يتصدر مطلب الوحدة أو الكثرة لائحة المطالب المشار إليها بهذا الخصوص.

قد يتطابق الواحد، أيضاً، لا مع التناهي، ولا أيضاً مع التعدد، وإنما، على العكس من ذلك، مع اللاتناهي، مثلما هو الشأن لدى أفلاطون الذي لا يكون اللامتناهي، بالنسبة له، بحسب بعض التحليلات، وسيلة للعبور من الواحد إلى الكثير وإنما يصبح، لديه، محمولاً للواحد ذاته[2]، وذلك ما قد ينفي الحديث عن إمكان المطابقة بين الوحدة والتناهي، لكن دون أن يؤول ذلك إلى القول بانفصام العرى بينهما تماماً وإنما فقط، بكون العلاقة بينهما محتملة، أي أنها قد تكون ممكنة وقد يكون نقيضها، أيضاً، هو الممكن بالرغم مما بين الاحتمالين من تناقض وتوتر من المتعذر إنكاره أو تجاهله.

قبل أن نبسط القول في موقف ابن رشد من مطلب وحدة العالم أو كثرته، وفي براهينه واستدلالاته على موقفه ذاك، نود التذكير بما أشرنا إليه في التوطئة العامة لهذا الفصل بكامله، على أن نفرد له موضعاً خاصاً في مستهل الفصل الخاص بالقول في تناهي جرم العالم في العظم. ذلك أن لهذا المطلب عمقاً تعاليمياً يجعله مؤسساً لا للنظر التعاليمي فحسب وإنما للعلم ككل، إذ يؤدي الغلط فيه إلى أنكار العلم بإطلاق، كما سنفهم ذلك فيما بعد. لذلك فالقول الصواب فيه، ضروري لإنقاذ العلم.

يجمع ابن رشد، تبعاً لأرسطو، كما يقول، ثلاثة براهين على أن العالم

---

(1) ذلك ما يذهب إليه «بيير ريفو» في تقديمه وتحقيقه لمحاورتي أفلاطون، «الطيماوس واكريتيس»، ترجمة «فؤاد جرجي بربارة»، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1968، ص94.

(2) Xavier Renou, *L'infini aux limites du calcul*, ibid, p 225.

واحد، منتصراً بذلك، منذ الوهلة الأولى، لمذهب الوحدة، ضداً على مذهب التعدد، وضداً، أيضاً، على مذهب الثنائية التي يفضل مريدوها القول، على عكس المذهبين معاً، بوجود عالمين لا أقل ولا أكثر.

قبل أن نكب على بسط النظر في واحد واحد من هذه البراهين، نرى لزاماً علينا أن نقدم، بين يدي هذا النظر، إشارات مجملة إلى بعض أقاويل من نظر قبلنا في ذلك، على أن نوضح فيما بعد، أي بمناسبة القول في برهان برهان منها على حدة، مقدار ما في تلك الأقاويل من الحق أو ضده.

يتمثل ما بأيدينا من مواقف، بهذا الصدد وبصورة أساسية تكاد تكون الوحيدة فيما نعلم، في آراء أستاذنا المرحوم «جمال الدين العلوي»، حيث يذهب إلى أن المختصر لا يرقى إلى مستوى الشرح، ولا حتى إلى مستوى التلخيص، لا في بيان هذه البراهين وعرضها فحسب، بل أيضاً في ذكرها ككل. ونحن، وإن كنا لا نرى مانعاً في القول باختلاف المختصر عن كل من الكتابين السالفين، إلّا أننا نرى أيضاً أن المختصر، مثله في ذلك مثل هذين الكتابين، يورد البراهين الثلاثة الواردة فيهما معاً، ولا يختلف عنهما إلّا في بعض الجزئيات التي لا يترتب عنها، فيما نحن بسبيله، أي تباين في التوجهات الأساسية، ولا أي انزلاق في الاختيارات المذهبية الكبرى لابن رشد، وذلك ما نحن شارعون في بيانه فنبدأ ونقول:

يتقوم البرهان الأول على أن العالم واحد، لدى ابن رشد، وإن لم يكن، هو ذاته، يصرح بذلك، من برهان الخلف. ذلك أن أبا الوليد يفترض، في المختصر، أنه إن لم يكن العالم واحداً فليكن أكثر من ذلك، وليكن اثنين على سبيل المثال؛ سوف يلزم عن ذلك أن تكون فيه البسائط الخمسة المعروفة. وبما أن المواضع التي تتحرك إليها هذه الأجسام يجب أن تكون، هي نفسها، تلك التي تتحرك إليها وفيها، أو حولها، الأجسام البسيطة الخمسة في العالم الذي نحن فيه، أو الذي نحن جزء منه، بحسب عبارة ابن رشد نفسه في شرح

السماء والعالم[1]، وأيضاً ما دام العالم المفترض، أو المحتمل وجوده، لا بد أن يكون، من العالم المعروف، على وضع مخصوص، أو في جهة من الجهات، لذينك السببين، أساساً، فحركة الأجسام، من ذلك العالم، إلى هذا العالم، وكيفما كان وضعه، أو تحيزه، ذاك، تثير كثيراً من المحالات والشناعات، منها أن تكون للجسم الواحد الحركات المتضادة بالطبع، ومنها أن ينعدم الطبع أصلاً ولا يكون إلّا القسر، سواء في الحركة أو في السكون، ومنها، أيضاً، أن تسلب، عن الأماكن، صفة الإطلاق، فلا يصح الحديث عنها إلّا بالإضافة.

سوف يصادر أبو الوليد، وهو يقدم هذا البرهان، على مجموعة من القضايا والمقدمات، منها، على الخصوص، مقدمتان: أولاهما، إن لكل جسم طبيعي حركة طبيعية ووقوفاً طبيعياً، مثلما أن له حركة قسرية وسكوناً قسرياً، والثانية، إنه حيث تكون حركة الجسم طبيعية فثمة، أيضاً، يكون وقوفه طبيعياً، وحيث تكون حركته قسرية فهنالك يكون سكونه قسرياً كذلك.

اما القضايا التي يأخذها ابن رشد، هاهنا أيضاً، بدون برهان فكثيرة، منها افتراض أن يكون العالم المحتمل مواطئاً للعالم الواقعي في الاسم والحد، ومن ثم، مواطئاً له في الماهية والصورة، ومنها أن تكون الأجسام التي فيه هي نفسها تلك التي في هذا الذي نحن فيه، أو في جزء منه، وأن تتحرك هذه الأجسام، بالضرورة، إلى المواضع نفسها التي تتحرك إليها الأجسام التي في عالمنا، الأمر الذي يقتضي أن تكون في العالم المفترض المواضع عينها التي في هذا العالم...

يخلص ابن رشد، من عرض هذه الافتراضات والمحالات والمصادرات، إلى إنكار إمكان أن يوجد عالم ثان آخر، واحداً كان أو أكثر من واحد، سواء

(1) ابن رشد، م م س، ورقة 80 و.

في الماضي أو في المستقبل، الأمر الذي يؤدي، بالضرورة، إلى أن العالم واحد بالشخص[1].

ذلك ما ينتهي إليه أرسطو نفسه، فهو يصادر على ما يصادر عليه «شارحه الأكبر»، ويتحدث عن الشناعات نفسها كما أوردها ابن رشد، ومن ثم، يكاد ما يقدمه أبو الوليد، هاهنا، أن لا يختلف عما نلفيه لدى صاحب كتاب السماء إلّا في بعض الجزئيات التي ترد لدى أرسطو ولا ترد لدى ابن رشد، وهي أساساً الإشارة إلى أنه لو وجد عالم ثان اسطقساته غير اسطقسات عالمنا لكان يقال والعالم الذي نحن فيه بالاشتراك لا بالتواطؤ، ثم إيراد محال لا يذكره أبو الوليد وهو أنه لو أمكن وجود عالم آخر مع عالمنا هذا لكانت أطرافهما أو آفاقهما وأوساطهما أيضاً واحدة، ومن ثم، فإنهما يتطابقان ولا يكون عنهما، بالضرورة، إلا عالم واحد[2].

من هنا، يمكن تقويم الكيفية التي ورد بها هذا البرهان الأول في المختصر بالمقارنة مع نظيرتها في كل من التلخيص والشرح. والحقيقة أنه يكاد لا يوجد فارق بين الصيغة التي تم بها عرض البرهان، في هذه النصوص الثلاثة، اللهم إلّا إذا استثنينا عدم اكتفاء التلخيص والشرح، معاً، بالمصادرة على المقدمات والقضايا المشار إليها، وذلك على خلاف ما نقف عليه في المختصر. ذلك أن أبا الوليد يعمد، في التلخيص، ثم في الشرح بعده، إذا تمت

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 23- 24- 25- 26. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 43- 44- 45..

(2) أرسطو، في السماء، الترجمة العربية القديمة، م س، ص 178- 179- 180.

Aristote, *Traité du Ciel*, traduction et notes par Tricot (J), Vrin, Paris, 1949, p 34 – 35 – 36.

Aristote, *Du Ciel*, texte établi et traduit par Moraux (P), Les belles lettres, Paris, 2ème tirage, 2003.

الموافقة على أنه لاحق له في الكتابة، إلى البرهنة على المقدمات، واحدة واحدة، فضلاً عن تقديمها، أيضاً، واحدة واحدة، كما يلجأ إلى فحص مختلف القضايا المصادر عليها في المختصر، حيث يوردها، في الشرح والتلخيص، على شكل شكوك يناظر فيها من قد ينكرها، وذلك ما يوهم باختلاف هذا البرهان في هذه النصوص الثلاثة، أي بين المختصر، من جهة، والشرح والتلخيص، من جهة ثانية[1].

سوف ينتبه ابن رشد إلى ما يشبه هذا الوهم، أو الإيهام الممكن، فيعمل على تبريره، متمحلاً العذر للحكيم على عادته في غير قليل من المناسبات، بأن أرسطو، من خلال أقاويله نفسها كما ألمعنا إلى ذلك فعلاً، إنما اضطره إلى ذلك، أي إلى الاسهاب في ذكر المقدمات والشكوك، ومن ثم إلى تكثير الاعتراضات والمحالات، مجرد الاستظهار والتعليم. بل إن ذلك نفسه ما يجعل المعلم الأول يلجأ أحياناً، في تقدير شارحه الأكبر، إلى عكس ذلك، تماماً، فيعمل على إجمال ذكر ما فصله وبسط القول فيه، ويروم جمعه، أو يقدم على تكراره بين موضع وآخر وفي مقامات بعينها، مثلما يفعل عند التوطئة للقول والفراغ منه[2].

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، الصفحات من 121 إلى 131 ؛ وأيضاً شرح السماء والعالم، م س، من ورقة 80 وإلى ورقة 95 ظ..

(2) نقرأ في التلخيص، في معرض اثبات الحركات الطبيعية للأجسام الطبيعية، مثل أن «وجود الحركات الطبيعبة لهذه الاسطقسات أمر بين بنفسه. وإنما استعمل أرسطو أمثال هذه البيانات على جهة الاستظهار، مع من يمكن أن يعاند ذلك أو يشكك فيه، إما لنقص في فطرته وإما لعادة» ص 131.

ونقرأ في الشرح، في السياق نفسه، إن «كون حركاتها من ذواتها أمر معروف بنفسه وإنما يأتي (وقد وردت في الأصل [ياوي] وهو خطأ كما ترى) بالأقاويل المبطلة لمثل هذه الأوهام على جهة الاستظهار» ورقة 88 و..

ويقول، في التلخيص، أيضاً، بخصوص بيان أن مواضع الاسطقسات محدودة =

نعم، إنه من غير الممكن، مع ذلك، الزعم بأن ما نقرؤه، في كل من التلخيص والشرح، مجرد فضل من القول، أو تحصيل حاصل، لأن من فضائله البالغة، على الأقل، الكشف عن السياقات الفلسفية والإسلامية للقول الرشدي في مسألة العالم عموماً، وفي مطلب وحدة العالم أو كثرته على وجه التحديد. ذلك أن أبا الوليد يعلن، في التلخيص، عن أن أفلاطون، لقوله بالصور، فهو من منكري القول بأن العالم واحد[1]، كما يوحي، أي أبو الوليد، في الشرح، بأن المتكلمين، لمكان اعتقادهم بالجواز، وبسبب نفيهم للضرورة، من ثم، فهم إنما يجنحون، لذلك، إلى القول بكثرة العوالم أو بجواز ذلك على الأقل، حيث نقرأ، في معرض إثبات أنه إن وجد عالم آخر فلا بد أن يكون مطابقاً لهذا العالم في الأجزاء والمواضع وغير ذلك.

«إن من تعود النحو من التصور والتصديق الذي يستعمله المتكلمون من أهل ملتنا أنه يعسر عليه أو لا يمكنه الاعتراف بهذه المقدمة وأمثالها. وذلك أنهم يرون أن الأشياء كلها جائزة وأنه ليس هاهنا شيء ضروري. وهؤلاء فصاحب الحكمة الأولى هو الذي يتكفل بالرد عليهم، كما يتكفل بالرد على جميع السفسطائية [التي][2] حكمتهم في جحد المبادئ الأولى وإبطال الحكمة»[3].

= بأنه، أي أرسطو «قد كان سلف له القول في ذلك، إلّا أنه يكرره هاهنا على جهة الاستظهار» ص 128–129.

ويقول في الشرح عن جمع مقدمات البرهان «غرضه في هذا الفصل أن يجمل مقدمات البرهان ويجمعها كلها... حتى ينظر إليها المتعلم مجتمعة... وذلك أنها إذا جمعت صارت عند الذهن مثل كونها عند الحس». ورقة 85و.

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 134.

(2) كذا في الأصل والظاهر أنه خطأ والصحيح أن يقال (الذين) فتأمل.

(3) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 83و. ولقد شوه «أسعد جمعة» هذا النص بما لم ينزل به الله من سلطان إذ أضاف إليه كثيراً من الحشو الذي لا معنى له وذلك في نشرته لكتاب «شرح السماء والعالم»، م س ن، ص 79.

نعم، إن أبا الوليد لا يتهم المتكلمين صراحة بأنهم يقولون بتعدد العوالم وعدم انحصارها في واحد، لكنه إنما يريد، مع ذلك، التلميح إلى ما قد ينتهي إليه القول بالجواز وإنكار الضرورة، وهو أن العالم يمكن أن يكون أكثر من واحد ولا سيما أن السياق لا يقتضي سوى ذلك ولا يسمح بغيره.

معنى ذلك، أننا نقف، هاهنا، أي في التلخيص والشرح، وفيما نحن بسبيله بالذات، مع تفوق للشرح قياساً إلى التلخيص، على نفس جدالي سجالي لا يرقى إليه المختصر. لكن ذلك لا يطعن، إطلاقاً، في القيمة الأساسية للبرهان الذي نحن بصدد النظر فيه، في المختصر، فأبو الوليد يستحضر، في هذا المقام، معظم مقدمات هذا البرهان والشكوك الممكنة عليه، وإن لم يكن يكلف نفسه عبء البرهنة عليها بقدر ما يتعامل معها وكأنها من قبيل المعروف بنفسه، ولا سيما أن أرسطو نفسه لا يفعل ذلك.

لذلك فنحن لا نوافق، موافقة تامة، على الصورة التي يرسم بها المرحوم الأستاذ «جمال الدين العلوي» ملامح هذا البرهان، في المختصر، قياساً إلى ملامحه، في كل من التلخيص والشرح، حيث يختزله اختزالاً يرى، بمقتضاه، أن أبا الوليد إذ يفصل فيه كثيراً في الشرح، فهو يعبر عنه عبارة متواضعة جداً في المختصر، كما أنه لا يذكر مقدماته البتة، مثلما يفعل في التلخيص والشرح، ثم إنه لا يشير، كما يقول الأستاذ المرحوم، إلى أحد المحالات الشنيعة اللازمة للقول بأن العالم أكثر من واحد[1].

أما نحن فنرى أنه من غير الممكن، إطلاقاً، اختزال هذا البرهان، في المختصر، إلى العبارة البسيطة التي نقلها الأستاذ[2]. وأيضاً فإذا لم يكن

(1) جمال الدين العلوي، تحقيق تلخيص السماء والعالم، م س، ص 121– هامش 272، ص 122– هامش 274، ص 123– هامش 278.

(2) إذا أردنا الكلام بلغة الكم نقول: إن الأستاذ لم ينقل من الستين سطراً التي يعبر بها ابن رشد عن هذا البرهان في نشرة حيدر آباد، مثلاً، إلا أربعة أسطر.

ابن رشد قد ذكر، في المختصر، المقدمات الثلاث التي يوردها مفصلة في التلخيص والشرح، إلا أنه، مع ذلك، يورد منها، على الأقل، اثنتين مدمجتين في بعضهما، هما المقدمة الأولى والثانية[1].كما أن المختصر لا يخلو من إشارة إلى المحال الشنيع المشار إلى غيابه فيه، وهو المحال الذي لو كان العالم، بمقتضاه، أكثر من واحد، لكان مؤلفاً من أجزاء موجودة فيه بالقسر، كما هو وارد في التلخيص[2]، فهذا المحال موجود في المختصر، لكن بصيغة غير صيغة التلخيص، حيث يقول أبو الوليد: إنه

«متى أنزلنا المكان الطبيعي لأجزاء الأجسام البسيطة أكثر من مكان واحد لم يمكن فيها أن تتحرك على المجرى الطبيعي ولا أن تسكن..»[3].

إذا لم تكن الحركة، على المجرى الطبيعي، ممكنة للأجسام البسيطة، فلم يبق لها إلّا أحد ثلاثة احتمالات؛ إما السكون، أي ألا تتحرك أصلاً، وإما أن تتحرك بالعرض، وإما أن تتحرك على جهة القسر. ومهما يكن، من أمر هذه الاحتمالات، فهي تتضمن كثيراً من المحالات التي يبسط فيها القول أبو الوليد، في كل من التلخيص والشرح، والتي لا يذكرها، صراحة، في المختصر لكنها، كما ترى، غير معدومة فيه.

لا يكتمل النظر في هذا البرهان الأول، في المختصر، والأول أيضاً في

---

(1) لذلك لم تغب في المختصر إلا المقدمة الثالثة، وهي أن «الحركة المضادة للحركة التي تكون للجسم المشار إليه قسراً هي له طبيعية» أنظر تلخيص السماء والعالم، م س، ص 122. مع ذلك يمكن القول بأن هذه المقدمة ثاوية، بصورة ما، في المقدمتين الأخريين.

(2) ابن رشد، م م س، ص 122.

(3) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 26. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 45.

الترتيب الذي نرتضيه بحسب ما شرحناه، إلّا إذا وقفنا على فكرة محدودية الأماكن، أو المواضع، وعلى كونها، من ثم، على عدد الأجسام البسائط. وبما أن كل واحد من هذه الأجسام واحد بالنوع وأيضاً بالعدد، إذ إن كل واحد منها هو فريد نوعه، أي لا يوجد منه من حيث هو نوع، إلّا شخص واحد، مثلما يوجد ذلك للشمس والقمر والأرض وغيرها من الكواكب... بما أن الأمر كذلك في الأجسام البسيطة، فكل واحد من المواضع، مثله في ذلك مثل كل واحد من الأجسام، إذن، هو أيضاً، واحد بالنوع وكذلك بالشخص. وغير خفي، وإن لم يكن ابن رشد يذكر ذلك في هذا المقام، أن المواضع، كما تبين في مواضع أخر مما تقدم، لا يمكن أن تكون أكثر من ثلاثة، لأن الأجسام البسائط، نفسها، كذلك بالجنس، أي ثلاثة. نعم إنها خمسة بالعدد، لكنها ثلاثة بالنوع والصورة؛ الثقيل، ومنه بإطلاق وبإضافة، والخفيف، ومنه، أيضاً، بإطلاق وبإضافة، وغير الثقيل ولا الخفيف، وهو الجرم المستدير. ومن المعلوم، وذلك مما لا يذكره ابن رشد أيضاً في هذا المقام، أن كل واحد من هذه الأجناس يوافقه مكان خاص؛ فللثقيل، بنوعيه، المكان الأسفل، وللخفيف، بنوعيه أيضاً، المكان الأعلى، وللجرم المستدير المكان الأوسط. ولئن كان هنالك عالم آخر، فلا بد أن توجد أجزاؤه في هذه الأماكن بالذات، ولاستحالة ذلك، لمكان ما فيه من خلف، إذ لا يجوز، بحسب ما يفهم من كلام ابن رشد، أن يشغل جسمان الحيز الواحد نفسه، فالعالم واحد لا اثنان ولا أكثر[1]، وذلك بناءً على التمييز بين ثلاثة أجسام، أو أجرام، بسيطة؛ الثقيل، والخفيف، والذي لا هو بثقيل ولا بخفيف، أي المستدير. وهذه من القضايا، أو المقدمات، التي لا يصرح بها ابن رشد في المختصر لكنها، كما لاحظنا ذلك، ثاوية فيه بالقوة

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 27. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 46.

وبالبداهة. ومن هذه المقدمة يستخلص ابن رشد كل الخلاصات والنتائج التي أشرنا إليها فيما تقدم من بيان، أو عرض، لهذا البرهان في المختصر. لذلك لا نرى معنى لإنكار عدم وجود هذا البرهان فيه[1].

ذلك ما يختصر به ابن رشد قول أرسطو في الاعتراض الذي يمكن أن يوجه إلى القول بوجود أمكنة مخصوصة للأجسام البسيطة، ومن ثم، ضداً على الاعتقاد بأن الأجسام البسيطة لا يمكن إلّا أن تكون طبائعها بالصورة التي هي عليها في العالم الذي نحن فيه.

ينكر أرسطو، من هنا، أن تكون الحركات كلها بالقسر، إذ إن الجسم الذي ليست له حركة طبيعية فمن غير المعقول أن تكون له حركة قسرية[2].

ينفي أرسطو، من هنا أيضاً، أن تكون الحركة لانهائية ما دام لكل شيء بداية ونهاية، والفوق والأسفل هما بداية حركة النقلة، مثلاً، ونهايتها، بل إن الحركة الدورية، نفسها، يمكن أن يتصور فيها ذلك، أي أن لها بداية ونهاية وهما أطراف القطر، وإذا كانت الحركة متناهية فالأمكنة، أيضاً، متناهية[3].

لا يمكن، في السياق نفسه، أن تكون الحركة لامتناهية لأن الجسم كلما اقترب من مكانه الطبيعي ازدادت سرعته، الأرض-مثلاً- إلى الوسط، والنار

(1) يقول الأستاذ «جمال الدين العلوي» بأنه «لا ذكر لهذا البرهان في الجوامع»، تحقيق تلخيص السماء والعالم، م س، ص 133- هامش 328.

(2) أرسطو، في السماء، الترجمة العربية القديمة، م س، ص 181.

Aristote, *Traité du Ciel*, (J. Tricot), ibid, p 37.

Aristote, *du Ciel*, (P. Moraux), ibid, p 29-30.

(3) أرسطو، م م س، ص 181- 182.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 38.

Aristote, *du Ciel*, ibid, p 30.

إلى فوق، ولو كانت الحركة لامتناهية لكانت السرعة لامتناهية ولكان الثقل والخفة، أيضاً، لامتناهيين، وذلك كله غير ممكن[1].

ينتقد أرسطو، أخيراً وفي السياق نفسه، ما يذهب إليه بعض الفلاسفة[2] من أن الأجسام كلها تتحرك تحت ضغط بعضها البعض، أو بالقسر، فيرى أنه لو كان الأمر كذلك لكانت الحركة أبطأ كلما كانت الأجسام أكبر، لكن الواقع غير ذلك تماماً، كما أن الجسم المقسور يبطئ كلما ابتعد عن الجسم القاسر ويرتد، من دون قسر، إلى المكان الذي انطلق منه[3].

إذا كنا لا نجد كل هذه العناصر في مختصر ابن رشد لـكتاب السماء إلّا أن كلاً من التلخيص والشرح يستحضران مجموع هذه المعطَيات بما يلزم من البسط والاقناع، ولاسيما في الشرح[4] الذي يمكننا من الوقوف على راهنية النظر في مسألة العالم لدى ابن رشد، وذلك عندما يستدعي المتكلمين على أنهم ممن يقولون بكثرة العوالم، أو ممن يمكنهم ان يقولوا بذلك، الأمر الذي يجعلهم، وهم يجحدون كثيراً من المبادئ، ينتهون إلى السفسطة.

إن مما لا يمكن أن يفوت الدارس ملاحظته، وهو ينظر في البراهين التي يقدمها ابن رشد على أن العالم واحد، وهي، كما ألمعنا إلى ذلك في موضع

---

(1) أرسطو، م م س، ص 183– 184– 185.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 38-39.

Aristote, *du Ciel*, ibid, p 31.

(2) لا يذكر أرسطو أسماء هؤلاء الفلاسفة لكن «تريكو» يقترح أن أرسطو إنما يقصد الذريين «ليوسيب» و«ديمقريط»، يراجع الهامش 3 من الورقة 38 من تحقيقه وترجمته الفرنسية لكتاب السماء، م س ن.

(3) أرسطو، في السماء، م س ن، ص 185.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 39.

Aristote, *du Ciel*, ibid, p 31.

(4) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، من الورقة 86ظ إلى الورقة 95ظ.
ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، 125– 130.

سابق، ثلاثة براهين، هو أن البرهان الأول، الذي فرغنا من القول فيه للتو، يستأثر بالحيز الهام من عناية ابن رشد بالمقارنة مع البرهانين الآخرين، سواء في المختصر أو في التلخيص أو في الشرح.

إذا كان ابن رشد يستمد البرهان الثاني، بهذا الصدد، من العلم الإلهي، كما يقول في المختصر[1] والشرح[2]، أو من الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، وهما العبارتان اللتان يستعملهما، بهذا الخصوص، في التلخيص[3]، فإنه يستمد البرهان الثالث من العلم الطبيعي، أو المقدمات الطبيعية. لذلك نفضل أن نقدم القول في البرهان الثالث على القول في البرهان الثاني، لقرابة الثالث من الأول في الانتماء إلى العلم الطبيعي، دون الثاني الذي يتميز، عنهما معاً، بانتمائه إلى الميتافيزيقا أولاً وبالذات.

يتمثل البرهان الثاني على أن العالم واحد، في مختصر أبي الوليد لـسماء أرسطو، وهو البرهان الذي اقترحنا النظر فيه قبل سابقه، في أن العالم لا يَمكن أن يكون أكثر من واحد بالشخص لأن المادة التي يتشكل منها واحدة وأنه يتشكل منها ككل لا من جزء منها فحسب، إذ إن:

> «المادة الحاملة لصور العالم محصورة فيه. ولذلك لم يمكن أن يوجد منه أكثر من شخص واحد، كما أن المادة التي يتكون منها الإنسان مثلاً لو تكون من جميعها إنسان واحد لما أمكن أن يوجد منه اثنان بالعدد. فهذا هو السبب في أن العالم واحد بالشخص»[4].

يعرض ابن رشد، بعد ذلك، للبرهنة على أن المادة الحاملة لصور العالم،

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء و العالم، م س، ص 26. وأيضاً رسالة السماء و العالم، م س، ص 45.

(2) ابن رشد، شرح السماء و العالم، م س، ورقة 96و- 96 ظ- 97 و.

(3) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 131- 132.

(4) ابن رشد، كتاب السماء و العالم، م س، ص 27؛ وأيضاً رسالة السماء و العالم، م س، ص 46.

كما يقول، محصورة فيه. ويبين ذلك بأمور منها ما يظهر من أنه ليس يوجد جسم خارج العالم لمكان حاجته إلى الموضع، ولمكان حاجة الموضع إلى المحيط، والمحيط إنما هو جسم. ومنها أيضاً أنه إن وجد خارج العالم جسم فهو، بالضرورة، في مكان إما بالطبع أو بالقسر، وقد تبين استحالة الطبع فلم يبق إلّا القسر وهو، أيضاً، ممتنع لأنه سيكون بالطبع لجسم آخر، وإذا امتنع وجود الملاء خارج العالم امتنع، أيضاً، وجود الخلاء والزمان، لأن الخلاء مكان لا جسم فيه ولا مكان هناك، ولأن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك الأزلية[1].

يقدم أرسطو هذا البرهان في صيغة امتناع أن يوجد عالم ثان، لا في الحاضر ولا في المستقبل، اعتماداً على العلاقة بين الصورة والمادة في العالم، فكل ما هو كذلك، أي صورة ومادة، سواء في الطبيعة أو في الصناعة فهو أكثر من واحد. لكن أرسطو يرفض أن تنطبق هذه القاعدة على العالم من منطلق أن العالم يتشكل من كل المادة التي منها يتكون، ويقدم على ذلك مثالين: أحدهما، المثال الذي نقف عليه لدى ابن رشد، وهو مثال الإنسان الذي يتكون أشخاصه جميعاً من المادة المخصوصة لتشكله و إلّا لم يوجد إلّا إنسان واحد بالعدد، وثانيهما، مثال الفطس الذي هو عمق في الأنف، فلو كان ذلك خاصاً بأنف واحد لما كانت كل الأنوف ذوات فطس. يخلص أرسطو، من ذلك كله، إلى القول بأن العالم، أو السماء، مكون من كل العنصر الطبيعي المحسوس حتى لا يوجد عالم آخر غيره، داخله كان أو خارجه، وللسبب نفسه يمتنع أن يوجد خارج العالم خلاء أو زمان...[2]

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص 27– 28؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س ن، ص 46– 47.

(2) أرسطو، في السماء، الترجمة العربية القديمة، م س ن، ص 187– 195.

Aristot, *Traité du Ciel*, ibid, p 41- 46.

Aristote*, du Ciel*, ibid, p 32- 38.

واضح، إذن، إن المختصر وإن كان يروم متابعة النص الأرسطي، فيما نحن بسبيله من قضايا وإشكالات، إلّا أنه، مع ذلك، لا يفي بكل ما يمكن إنجازه من تلك المتابعة والترصد، بل إننا نلاحظ نوعاً من الركاكة، أو الاختلال، في ما يرومه من ذلك في بعض المواضع على وجه الخصوص، كما نلفي ذلك بعد الفراغ من البرهان الميتافيزيقي على أن العالم واحد، وهي لحظة بداية النظر في هذا البرهان الطبيعي الثاني، حيث نقرأ عودة غير مبررة إلى البرهان الأول. نعم، قد نقول: إن أرسطو نفسه يعود إلى الكلام عن الأمكنة والمواضع بالنسبة للأجسام البسيطة، لكن الأمر لدى ابن رشد يختلف لأنه يجعل الإقبال على البرهان اللاحق، وهو البرهان الذي خصصنا له المقام الذي نحن فيه، وكأنه نشاز من الصعب تقبله أو فهمه إذ ينقطع الكلام وينعدم الرابط بشكل سافر لا تسمح به عادات ابن رشد في الكتابة وتقاليده في متابعة الأقاويل والاستدلالات حيث يجب لا كما اتفق[1].

إذا كانت تلك حال المختصر مع سماء أرسطو فإن التلخيص والشرح أكثر وفاءً للنص الأرسطي من المختصر[2]. لكن لا بمعنى أن أبا الوليد إنما ينقل، بتطابق تام، ما يقرؤه في النص الأرسطي، وإنما نقصد بذلك مجرد فعل المتابعة، أي متابعة اللحظات الأساسية لكتاب أرسطو لا الكيفية التي تتنامى بها المواقف وتتشكل في لويناتها المختلفة وعبر منعرجاتها المتعددة، و إلّا

(1) إلاّ أن نقول: إن الخلل ناتج من عمليات النسخ أو الطباعة أو عدم المقابلة بين النسخ. ومع ذلك تبقى العودة إلى برهان فرغ من القول فيه أمراً غير مقبول. يمكن أن نقرأ، بهذا الصدد الفقرة من قوله «وأيضاً فقد يظهر» إلى قوله «وكانت المادة الحاملة»: ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص 26– 27؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س ن، 46.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 132– 142.
ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 97ظ– 113و.

فالمختصر أكثر قرابة من النص الأرسطي من حيث جنوحه إلى الاختزال والاقتصاد.

على أن هنالك فارقاً بين الشرح بمفرده، من جهة، وبين المختصر والتلخيص معاً، من جهة أخرى، وهو فارق يتمثل، على القصد الأول، في الروح السجالية التي يحفل بها الشرح، دون المختصر والتلخيص معاً، حيث يعرض أبو الوليد لقول الإسكندر الذي ينكر فيه أن يكون كل جسم في مكان بالذات، ومن ثم للإشكال الذي يترتب عن قول أرسطو بأن السماء ليست في مكان بالذات[1]، وذلك ما لا نقف له، في المختصر، على أثر واضح، بينما نعثر، في التلخيص، على ملامح سريعة لهذا الإشكال، وذلك في الإشارة إلى إمكان إطلاق اسم المكان على البعد بالاستعارة، وهو ما قد يجوز في حق الجسم المستدير[2].

كما يمكن أن نقف على هذا النفس السجالي في استحضار الموقف الأفلاطوني الذي يقول بوجود عالمين، حيث إن أبا الوليد يشير صراحة إلى أفلاطون وهو الأمر الذي لا يذكره أرسطو الذي يكتفي بالحديث عن بعض الفلاسفة[3].

يختتم ابن رشد برهانه الطبيعي الثاني هذا على أن العالم واحد، بالنظر في قول مقنع على خلاف ذلك، أي على أن العالم كثير، أو يمكن أن يكون كذلك، سواء في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل. هذا القول المقنع،

---

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 98و. ويمكن الوقوف على دقائق هذا البرهان بكامله في الورقة 97ظ- 98و- 98ظ- 99و- 99ظ.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 133.

(3) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 134؛ وأيضاً شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 102و. ذلك ما يقره «تريكو»، أيضاً، في تحقيقه وترجمته لكتاب «في السماء»، م س ن، ص 42- هـ 2.

كما يصفه في التلخيص، هو نفسه ما ينعته، في الشرح، بأنه أقوى شك يتمسك به القائلون بأن العالم أكثر من واحد.

وليس ينبغي أن يستفاد من عدم الإشارة إلى المختصر، في هذا السياق، إننا، بذلك، إنما نشاطر الرأي من يذهب إلى أن هذا القول المقنع، أو الشك الأقوى، غائب فيه، أي في المختصر، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[1]. فإذا لم يكن هذا البرهان يتقوم إلّا من إثبات أن العالم واحد بالعدد، أو بالشخص، بناءً على أن المادة التي منها يتكون محصورة فيه، كما يشهد لذلك كل من التلخيص والشرح، فإن ذلك، بالضبط، ما نقف عليه في المختصر إذ إنه لما

«كانت المادة الحاملة لصور العالم، كما يقول أرسطو، محصورة فيه... لذلك لم يمكن أن يوجد منه أكثر من شخص واحد»[2].

سوف يتمثل ابن رشد، هاهنا أيضاً وكما أوضحنا ذلك فيما تقدم، بالمثال الذي يورده في التلخيص والشرح، وهو مثال الإنسان الذي يتكون من مجموع مادته حتى لا يكون منه إلّا واحد بالشخص والعدد، إذ:

«كما أن المادة التي يتكون منها الإنسان، مثلاً، لو تكون من جميعها إنسان واحد لما أمكن أن يوجد منه اثنان بالعدد، فهذا هو السبب في أن العالم واحد بالشخص»[3].

---

(1) ذلك ما يذهب إليه المرحوم «جمال الدين العلوي» في تحقيقه لتلخيص السماء والعالم، م س، 133– هامش329.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 29 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 46.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

ثم إن ابن رشد سيعرض، في المختصر، كما في التلخيص والشرح معاً، للبرهنة على المقدمة الأساسية لهذا البرهان، أو الشك، وهي القائلة بأن المادة التي يتكون منها العالم محصورة فيه، وذلك باستحضار الحال التي لا يمكن أن يكون فيها الأمر كذلك، أي الحال التي يجوز فيها وجود جسم خارج العالم، ومن ثم، باستحضار التشعبات الممكنة من خلال عمليات القسمة التي يسمح بها هذا القول، فلو جاز القول بوجود جسم خارج العالم لكان ذلك في مكان، بالضرورة، إذ من غير الممكن وجود جسم في غير موضع. وإذا كان ابن رشد لا يصرح بهذه الضرورة، في هذا الموضع، فغير خفي أنها لازمة لقوله، بحسب المبادئ المشار إليها، فيما تقدم، بمناسبة النظر في الأجسام الطبيعية ومواضعها. لذلك لا يخلو الأمر من أحد احتمالين؛ إما أن يكون هذا الجسم في هذا المكان بالطبع، أو أن يكون فيه بالقسر، والاحتمالان لاغيان، لأنه لو كان بالطبع لوجب أن يكون واحداً من الأجسام البسيطة المعروفة، وهذا محال إذ قد تبين امتناعه. وواضح أن وجه، أو وجوه، الامتناع، هاهنا، وإن كان أبو الوليد لا يذكر ذلك صراحة في هذا الموضع، اتكالاً منه، فيما نعتقد، على ما تقدم من أقاويل في هذا الشأن، هو ضرورة وجود الجسم الطبيعي الواحد في مكانين، فضلاً عن أن توجد له الحركات المتضادة بالطبع، إلى غير ذلك من المحالات التي سبقت الإشارة إليها في مناسبات أخرى، ولاسيما عند القول في البرهان الأول، فلم يبق إلا افتراض أن يكون الجسم الذي يحتمل وجوده خارج العالم موجوداً فيه بالقسر، أو بالعرض لا بالطبع. هذا الافتراض نفسه لاغٍ، لأن المكان الذي سوف يوجد فيه لا بد أن يكون طبيعياً لجسم آخر، فيكون له بالقسر، وقد فرضنا أن له بالطبع، وهذا خلف. لذلك لا يمكن، إطلاقاً، أن يوجد جسم خارج العالم، بالطبع كان أو على جهة القسر والعرض. وإذا كان كذلك، فمادة العالم محصورة فيه، والعالم واحد لا أكثر.

لا يختلف التلخيص والشرح عن المختصر، بهذا الصدد، إلا في

بضعة أمور لا تتجاوز بعض التفاصيل التي تؤخذ مجملة في المختصر، من قبيل إفراد المقدمات التي يتأسس عليها هذا الشك بالبرهنة والشرح، وبيان الصادق منها من الكاذب، ومن قبيل استقصاء كل التفريعات الممكنة لاحتمال وجود جسم خارج العالم، لا فقط بما هو بسيط، كما نقرأ في المختصر، ولكن أيضاً من حيث هو مركب، مع اللجوء بين هذا وذاك، إلى بعض الأمثلة التي لا يعرض لها المختصر، وأيضاً من قبيل استحضار المواقف المختلفة التي تدافع عن أن العوالم أكثر من واحد، وهي، أساساً، ثلاثة مواقف يوافق الشرح التلخيص في اثنين منها، بينما يتفرد عنه في واحد. أما الموقفان الواردان في الشرح والتلخيص، معاً، فهما موقف أفلاطون وموقف من يرى أن كل جسم مركب من مادة وصورة فله نظائر كثيرة. أما الموقف الثالث، الذي يتميز به الشرح، فيتمثل في الإحالة على السياق العربي الإسلامي، من خلال الإشارة إلى ما يذهب إليه المتكلمون من القول بإمكان وجود أكثر من عالم، خاصة في قولهم بالخلاء، حيث يعرض أبو الوليد، في الشرح والتلخيص، بإسهاب، لكل الآراء التي تسمح بإمكان القول بوجود عوالم كثيرة في الحاضر، أو بإمكان ذلك سواء في الماضي أو في المستقبل. وذلك ما يستفاد من الانحياز إلى فكرة وجود المكان أو الخلاء أو الزمان، إما كلها أو بعضها أو واحد منها، خارج العالم.

ذلك ما يضفي على الشرح، أولاً، ثم على التلخيص، ثانياً، نوعاً من السجالية التي يفتقدها المختصر، بل إن الشرح يكشف، بمقتضى هذه الروح الجدلية، عن تجذر القول الرشدي في العالم في مجاله العربي الإسلامي، فضلاً عن انخراطه في السياق الفلسفي العام لمساهمة ابن رشد في تاريخ الفلسفة، عموماً، وفي تاريخ إشكال وحدة العالم أو كثرته، بوجه خاص، من خلال محاورة مختلف المواقف المشار إليها آنفاً، فضلاً عن النظر في شروح سابقيه على أرسطو، ولا سيما منها شرح ثامسطيوس الذي وقف، من خلاله

فيما يبدو، على بعض مواقف الإسكندر وشروحه على أرسطو، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم[1].

يستهل ابن رشد قوله في البرهان الثاني، في المختصر، وهو البرهان الثالث بموجب الترتيب الذي وضعناه، بالإشارة إلى أنه، كما ألمعنا إلى ذلك في فقرة سابقة، مستمد من العلم الإلهي، أو الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، بحسب العبارة، أو العبارات، الواردة في كل من المختصر والتلخيص والشرح. ويتأسس هذا البرهان الميتافيزيقي على أن العالم واحد، في المختصر، على الإقرار بوجود محرك واحد، بالعدد والصورة، للعالم، عموماً، وللجرم السماوي، أو الأقصى، بوجه خاص. كما يتأسس على الإقرار بأن هذا المحرك متبرئ من المادة، أي أنه غير ذي هيولى، وما حاله هذه الحال، أي ما هو غير هيولانى، فلا يصدر عنه إلّا واحد. معنى ذلك أن ما كان هيولانياً فمن غير الممتنع أن يصدر منه أكثر من واحد. لذلك إذا أمكن هذا الاحتمال، أي إذا جاز وجود أكثر من عالم واحد، كأن نقول بإمكان وجود عالمين اثنين مثلاً، فلا بد، في ذلك إذن، من أحد أمرين؛ إما أن يكون المحرك اثنين بالشخص واحداً بالصورة، أو النوع، معاً، وإما أن يصدر عن هذا المحرك، وهو واحد، فعلان اثنان متميزان بالشخص أو العدد. والاحتمالان معاً يؤديان إلى المحال، لأن من الواجب، إذ ذاك، أي في حال صدقهما، ألّا يكون المحرك الأول غير متبرئ من الهيولى، بل لا بد أن يكون مما تشوبه

(1) للوقوف عند هذه المقارنات يراجع ما يلي:
ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 27- 28 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 46- 47 ؛ وأيضاً تلخيص السماء والعالم، م س، ص 133- 134- 135- 136؛ وأيضاً شرح السماء والعالم، م س، من ورقة 100 وإلى ورقة 111 و.

المادة[1]، لأن المادة علة الكثرة، بحسب المتعارف عليه في أوساط المشائين من لدن أرسطو إلى ابن رشد وغيره. والاحتمالان السالفان معاً يؤولان إلى القول بالتعدد إما في المحرك ذاته، إذ سيصير اثنين بالشخص رغم أنه واحد بالصورة، وإما في ما يصدر عنه وهما فعلان اثنان لا واحد.

واضح، إذن، إن هذا البرهان يتقوم، هاهنا، من شقين؛ أولهما مباشر، والثاني غير مباشر يعتمد، كما هو ملاحظ، على برهان الخلف. إذا كان الأمر، لدى ابن رشد، في المختصر على هذه الكيفية، فإنه لدى أرسطو على غير ذلك، تماماً، إذ يكتفي المعلم الأول بالتذكير، في هذا المقام، بأن القول بأن العالم واحد يمكن أن يستفاد، بالإضافة إلى ما قيل عنه في السماء والعالم، من مقالات الفلسفة الأولى[2]، أو من مناقشاتها[3]، أو أيضاً من براهينها واستدلالاتها[4]، كما يمكن أن يفهم من طبيعة الحركة الدورية التي هي أزلية، بالضرورة، سواء في عالمنا أو في غيره من العوالم والأكوان، الأمر الذي يقتضي، كما تضيف ذلك الترجمة العربية القديمة دون الترجمتين الفرنسيتين المعاصرتين اللتين نعتمدهما في هذا العمل، أن نستنبط من هذه الحركة التي «لا بدء لها ولا نفاد» أن

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص 26. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س ن، ص 45.

(2) الترجمة العربية القديمة لكتاب السماء، م س ن، ص 186.

(3) ترجمة تريكو، م س ن، ص 39. ويشير تريكو، في الهامش 7 من الورقة نفسها، إلى أن الإشارة هاهنا أيضاً إلى كتاب «الطبيعة». وذلك ما ينبه عليه ابن رشد نفسه في الشرح حيث يقول بأن هذا قد تبين في الثامنة من السماع، أي وجود محرك أزلي متبرئ من المادة وأنه إنما يوضع وضعاً في العلم الإلهي الذي يبين أن ما ليس في مادة فلا يمكن أن يوجد منه أكثر من واحد وأنه إنما يحرك على سبيل الشوق. ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 96 ظ.

(4) ترجمة «مورو»، م س ن، ص31.

«السماء واحدة والعالم واحد اضطراراً وليست عوالم كثيرة كما قال بعض الناس»[1].

إذا كان ابن رشد قد تابع، فيما يبدو، الترجمة العربية القديمة لـكتاب أرسطو في السماء، سواء في المختصر أو في التلخيص أو في الشرح، فإنه، مع ذلك، لم يكتف بذلك بقدر ما اعتمد اجتهاداته الخاصة وما يتأدى إليه نظره الشخصي في تواليف الحكيم الميتافيزيقية والطبيعية الأخرى، ولا سيما منها كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعي. لكنه، مع ذلك، يخالف ما يراه بعض الدارسين المعاصرين لأرسطو، مثلما هو الشأن لدى «بول مورو» الذي يبدو أنه يحيل، في تحقيقه وترجمته لإشارة أرسطو في هذا الموضع من كتاب السماء، على مواضع غير تلك التي لفتت انتباه ابن رشد واستأثرت بعنايته، أو أنها ليست، على الأقل، المواضع الأكثر أهمية لديه في هذا المقام. ذلك أن «مورو» يقول بأن الحجة التي يشير إليها أرسطو، هاهنا، هي تلك التي يمكن استخلاصها، تقريباً، من عدة مواضع في كتب الطبيعة والسماء والكون والفساد والميتافيزيقا حيث يرى أرسطو أنه، لتفسير الكون والفساد في العوالم الأخرى، فلا بد من أن تكون فيها الحركة الدورية التي يمكن تعريفها على أنها تدور حول الوسط، أو المركز. ولتكون هذه الحركات التي في هذه العوالم واحدة بالفعل فيجب أن تدور كلها حول مركز واحد ووحيد، و إلّا لم يكن بينها إلّا الاشتراك في الاسم. وهذا مما يؤكد على أن الحركة الدورية واحدة، ومن ثم، فالعالم أيضاً واحد[2].

غير خفي أننا لا نقف، في كلام «مورو» هذا، على ما يوافق تمام الموافقة

(1) أرسطو، في السماء، الترجمة العربية القديمة، م س ن، ص 186.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 39- 40.

Aristote, *du Ciel*, ibid, p 31- 32.

(2) Moraux (P), *du Ciel*, ibid, p 157.

كلام ابن رشد كما أوردناه فيما تقدم. نعم، إن بين الكلامين شيئاً من التقاطع لكننا نلاحظ أن «مورو» يحاول، من جهة أولى، استثمار عدة نصوص لأرسطو، كما أنه يروم، من جهة أخرى، تقديم صورة طبيعية عن هذا البرهان الأرسطي، وهو ما لا ينسجم، تمام الانسجام، مع إحالة أرسطو نفسه على مقالاته، أو مناقشاته وبراهينه، في العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى، وهو الأمر الذي يستفاد منه أن هذا البرهان ذو طابع ميتافيزيقي إلهي بالقصد الأول لا طبيعي، و إلّا كنا بإزاء فضل من القول لا غير.

أما فيلسوف قرطبة ومراكش فهو يحاول، بخلاف ذلك، التركيز على الطابع الإلهي لهذا البرهان الأرسطي، فيقلص، من ثم، الإحالة على غير كتاب الميتافيزيقا، ويكتفي بالإشارة، في الشرح دون التلخيص والمختصر، إلى كتاب الطبيعة، أو السماع الطبيعي، ولا سيما المقالة الثامنة منه، كما ألمعنا إلى ذلك في موضع سابق.

سوف يحافظ كل من التلخيص والشرح، بهذا الشأن عموماً، على ما في المختصر، لكن دون إيراد المحال الثاني الذي يورده المختصر، وهو أن يصدر عن المحرك فعلان، ومن ثم، يلاحظ عليهما الاكتفاء بالمحال الأول، أي أن يوجد محركان بدل محرك واحد[1].

لا تقف المقارنة، بين هذه النصوص الثلاثة، عند هذا المستوى فحسب، وإنما يمكن أن تمتد إلى أمور أخرى لا تقل أهمية عما تقدم، من بينها: إن التلخيص والشرح لا يستعملان لفظ الصدور الذي يؤكد عليه المختصر، في أكثر من مناسبة، بل إن التلخيص لا يستعمل حتى لفظ الوجود الذي يرد في المختصر والشرح معاً، ثم إن الشرح يضيف إلى ذلك لفظي الشوق والتصور

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 131– 132. وأيضاً شرح السماء والعالم، م س، الورقات 96 و– 96 ظ– 97 و.

باعتبارهما علة حركة العالم عن المحرك الأول، وهو ما لا نقرؤه في المختصر ولا في التلخيص[1].

يتميز الشرح عن الكتابين الآخرين، في معالجته لهذا البرهان أيضاً، مثلما نلفي ذلك في معالجته للبرهانين السالفين، بطابعه السجالي الواضح، ولا سيما في استحضاره السياق العربي الإسلامي، حيث يشير ابن رشد إلى

«ما يعتقد في ملتنا أن الله قادر على أن يخلق عوالم لا نهاية لها و إلّا كان عاجزاً»[2].

وبالفعل فنحن إذا التفتنا إلى الكتب الميتافيزيقية لابن رشد، وهي تتمثل، أساساً، في مختصره وتفسيره لميتافيزيقا أرسطو، باعتبار أن تلخيص ما بعد الطبيعة من النصوص الرشدية المفقودة في أصلها العربي[3]، فإننا نجد أن التفسير يقف صراحة، وفي موضع محدد، عند هذا البرهان الذي يصفه، كما لاحظنا ذلك، بأنه من العلم الإلهي، بينما لا يحذو المختصر حذو التفسير في هذا الشأن، إذ لا يأتي على ذكر هذا البرهان، أو الإشارة إليه، إلا في مناسبات عابرة يمكن حصرها في ثلاث، بيد أن إحداها تمنح المختصر ميزة يتفرد بها، مقارنة إلى التفسير، وهي الإحالة على السياق العربي الإسلامي للقول في وحدة العالم أو كثرته، وضداً على علماء الكلام، بوجه خاص، مثلما هو الشأن في شرح السماء والعالم، بحسب ما أثبتناه فيما تقدم، مما لا نقف عليه في الشرح الكبير لما بعد الطبيعة[4].

---

(1) ابن رشد، المصدران السالفان، المعطيات والصفحات والورقات السالفة نفسها.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 96 و.

(3) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س، ص 20، 58- 59.

(4) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س، ص 1684- 1685- 1686؛ وأيضاً تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1958، مصر، ص 91، 133، 141.

إذا كنا نستشعر، في التدليل على أن العالم واحد، نوعاً من الضمور الذي يسم الموقف الرشدي، فيما يخص الطابع التعاليمي المشار إلى هيمنته على المطالب التي سيتم إيرادها فيما بعد، كما سنتبين ذلك في حينه، وذلك لصالح خلفيات مفاهيمية طبيعية، أو فيزيائية، ملحوظة وواضحة، فإن أنماط البراهين المستعملة، في هذا التدليل، تشهد على حضور لا يستهان به لهذا الطابع، إذ لاحظنا أن أبا الوليد يتوسل، باستمرار، ببرهان الخلف، على وجه التحديد، مع ما يقتضيه البرهان الرياضي المنطقي، عموماً، من برهنة على المقدمات والقضايا المؤسسة له إذا لم تكن مما لا يحتاج إلى برهان كالأصول الموضوعة والمصادرات، فضلاً عن الأمثلة والأمثلة المضادة، وكذا تقليب وجوه النظر في الاحتمالات الممكنة لإخراج البرهان الواحد عينه، أو للبراهين المتعددة على المسألة الواحدة، وذلك في مختلف كتاباته حول السماء والعالم، أي سواء في المختصر أو في التلخيص أو في الشرح، بل وأيضاً في الشرح الكبير لما بعد الطبيعة.

وبالجملة، فقد عملنا في هذا الفصل الأول من القسم الأول، من هذا العمل، على بيان ما يذهب إليه ابن رشد من القول بأن العالم واحد، وذلك من خلال عدة مستويات تتداخل فيما بينها إلى حد بعيد، وهي أولاً استدعاء مختلف الشروح الرشدية على سماء أرسطو بدءًا من المختصر أو الجامع إلى الشرح الكبير مروراً بالتلخيص، ثم ثانياً استحضار كل جوانب المعالجة الرشدية لهذا المطلب منطقية رياضية كانت أو طبيعية أو ميتافيزيقية، وأخيراً مقارنة مجموع هذه النصوص والمقاربات بما نلفيه لدى أرسطو أقدر على النفاذ إلى الموقف الرشدي مع الوعي بما يميزه عن غيره من المواقف ولا سيما منها موقف المعلم الأول.

الفصل الثاني

الأجسام الأربعة وإشكال التعدد

من القضايا المركزية التي يثيرها النظر في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، ومن ثم، وحدته أو كثرته، قضية محص عدد أجرام العالم، أو أجزائه البسيطة، وهي أجسامه الأولى، أو اسطقساته. فهل هذه الأجسام البسيطة متناهية أو غير متناهية؟ وإن كانت متناهية فما عددها؟ هل هي اسطقس واحد أو أكثر من واحد؟ وإذا كان عددها هذا العدد، أو ذاك، فما علة كونها كذلك بالذات لا على خلاف ذلك؟

يتخذ فحص هذا الإشكال، في بدايته ومن حيث طابعه العام، منحى يبدو وكأنه ينأى بها، أي بالقول في عدد الأجسام البسيطة، عن السياق الأساس الذي نعتقد أنه يندرج فيه، لدى أبي الوليد، وهو من جهة أولى سياق الدفاع عن أن العالم واحد في اتجاه تبني القول المضاد، أي أن العالم أكثر من واحد، كأن يكون اثنين أو أكثر، وذلك لأنه لا يمكن الحديث عن الاسطقسات إلّا بصيغة الجمع لا المفرد، أما من جهة ثانية فالقول في عدد الأجسام يبدو وكأنه يتحرك خارج دائرة سياق مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، ومن ثم، وحدته أو كثرته، وهو أيضاً، بالرغم من طابعه الفيزيائي الظاهر، سياق تعاليمي رياضي، كما أوضحنا ذلك فيما تقدم، ولا سيما أنه يستدعي مجموعة من المفاهيم

ذات الانتماء الرياضي في المقام الأول، منها، على وجه الخصوص، مفهوم العدد، ومفهوما الاستقامة والاستدارة، إلى غير ذلك من المفاهيم ذات الطابع الرياضي التعاليمي، كما سيتضح ذلك في مواضع لاحقة من هذا الفصل.

ينظر أبو الوليد في قضية عدد الأجسام البسائط، أولاً في معرض محاولة إثبات وجود جرم خامس، أو طبيعة بسيطة خامسة، غير البسائط الأربعة المعروفة، أي الأرض والماء والهواء والنار. ذلك ما يضفي، في بادئ الرأي، على النظر في عدد الطبائع الأول طابعاً غير تعاليمي، أو أنه يغشيه، على الأقل، بوشاح من الغموض يثير غير قليل من الشكوك والعواصات في طابعه ذاك.

لعل التلخيص أكثر إيغالاً في الغموض والالتباس من المختصر، بهذا الصدد، بل إن قراءة متأنية للمختصر، في هذا الشأن، قد تنزع عنه، تماماً، طابع الغموض، لتسمه بكثير من الجلاء والوضوح، بخلاف ما هو عليه الأمر في التلخيص، إذ لا يمكن أن يستفاد منه ما نحن بسبيله إلّا بعد معاناة وعسر، وفي ضوء المختصر بوجه خاص.

يصرح ابن رشد في التلخيص، بعد أن أثبت تمام العالم في كليته، كما سنقف على ذلك فيما بعد، أنه سوف يشرع في الفحص عن أجزاء العالم البسيطة، بغرض إثبات وجود جرم خامس، حيث يقول، ملخصاً أرسطو، كما يزعم:

«ثم إنه، بعد هذا، شرع في الفحص عن أجزاء العالم البسيطة، وابتدأ، من ذلك، بأشرفها، وهو الجرم السماوي المتحرك دوراً. وغرضه، في هذا الفحص، أن يبين أن هاهنا جرماً مستديراً بسيطاً مبايناً بطبيعته لطبائع الأجرام البسيطة المتحركة حركة استقامة»[1].

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، تحقيق جمال الدين العلوي، منشورات كلية آداب ظهر المهراز فاس، ط1، 1984، ص 77.

معنى ذلك، أن ابن رشد ينتقل، هاهنا، إلى مطلب آخر في العالم، هو مطلب البرهنة على وجود هذا الجرم، أي الجرم الخامس، وهو مطلب يبدو كأنه مباين، بطبيعته، للنظر في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، وكثرته أو وحدته، أو أن ابن رشد لا يبين، على الأقل، القنوات والجسور التي تسمح بالوصل بين المطلبين.

نعم، إذا لم يكن أبو الوليد قد فعل ذلك، في هذا الموضع بالذات، فإنه سيعود، في التلخيص أيضاً، إلى مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، لكن بعد البرهنة على وجود جرم خامس، وبعد عرض خصائصه، وأيضاً بعد تقديم ما أمكنه تقديمه، في هذه المسألة، من بيانات، حيث سيذكر، في مستهل الجملة السابعة، إنه، أي أرسطو،

«لما فرغ من هذا أخذ يفحص أولاً، هاهنا، عن العالم هل هو متناه أم غير متناه، وإن كان متناهياً فهل هو واحد أم كثير...»[1]

قد يستفاد، من هذا الإيذان بالعودة إلى مطلب التناهي أو اللاتناهي والوحدة أو الكثرة في العالم أن الفحص الوارد بين الموضعين، الأول والثاني، لا يندرج ضمن المطلب ذاته وإنما هو خاص بمطلب آخر مفرد، هو مطلب إثبات وجود جرم خامس طبيعته غير طبائع الأجسام الأربعة.

إذا كان المختصر يجنح، في بداية الأمر، إلى نوع من الغموض، مثله في ذلك مثل التلخيص، إلّا أنه ما يلبث أن يرقى، بهذا الغموض المحتمل، إلى مستوى شاف من الوضوح وكاف، حيث يذكرنا ابن رشد بأن القول في الجرم الخامس ينخرط، بصورة مباشرة، في مطلب تناهي العالم أو لاتناهيه، ووحدته أو كثرته، وذلك من خلال إثبات أن العالم متناه في أجزائه مثلما هو متناه في

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 94

كليته. من هنا، وبعد الفراغ من القول في أن العالم تام من حيث هو جسم، كما سنقف على ذلك بقول مبسوط فيما بعد، نقرأ بأنه:

«إذ قد ظهر من أمر العالم أنه تام، وأنه ليس يمكن فيه انتقال إلى جنس آخر، من جهة ما هو جسم، فينبغي أن نبتدئ بالفحص عن أجزائه البسيطة، ومن هذه بأشرفها، وهو الجرم السماوي...»[1]

لولا هذا التشابه، في العبارة، بين المطلبين، لما بدا لنا أن أبا الوليد يروم، فعلاً، مرام الوصل بينهما في المضمون والغرض، ومن ثم في الأفق والهدف. ولقد انتبه المرحوم، الأستاذ جمال الدين العلوي، إلى تميز صياغة المختصر، أو الجوامع، في هذا المقام، عن صياغة التلخيص التي ألمعنا إليها فيما تقدم، لكنه لم يذكر طبيعة هذا التميز ولا قيمته[2]، وذلك، إما لأنه لم يكن ينجز دراسة خاصة في الموضوع، بل تحقيقاً لـتلخيص كتاب السماء والعالم، أو لعله لم يكن يفهم من التميز ما نفهمه، ولا يَرى فيه ما نراه، لاختلاف مرامنا عن مرامه.

سوف يؤكد أبو الوليد أن مقصده، في المطلبين، واحد، وذلك في موضعين آخرين من مسار النظر في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه مع ما يتصل بها من وحدته أو كثرته. فبعد القول في البراهين الدالة على وجود جرم خامس، وعلى تميز طبيعته عن طبائع الأجسام البسيطة الأخرى، نقرأ:

«فأما عدد هذه الأجسام البسيطة فمن هنا يظهر، وذلك أنه لما تبين من أمر الحركات البسيطة أنها اثنان، مستقيمة ومستديرة، وأن المستديرة لجرم مستدير، فقد بقي علينا أن نفحص عن عدد

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 3.أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 26.

(2) جمال الدين العلوي، مقدمة تحقيق تلخيص السماء والعالم، م س، ص 77، هامش 20، حيث نقرأ «أما في الجوامع فإننا نقف على صياغة أخرى يمكن اعتبارها من جملة ما يميزها عن التلاخيص».

الأجسام المتحركة حركة استقامة، فإنه إذا تبين عددها تبين عدد أجزاء العالم...»[1].

سوف نعود إلى استثمار هذا النص، في موضع لاحق، لأهمية مقاصده فيما نحن بسبيله، على أن ما يستأثر بعنايتنا، في المقام الحالي، هو التأكيد على أن أبا الوليد إنما يلح، في المختصر دون التلخيص، أو أكثر منه على الأقل، على اندراج الفحص في الجرم الخامس، وفي ما يثيره من قضايا وإشكالات، ضمن القول في تناهي العالم أو لاتناهيه، وكثرته أو وحدته.

ذلك ما يؤكد عليه ابن رشد، مرة أخرى، في المختصر، حيث يدرج القول في إثبات وجود الجرم الخامس ضمن مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، وبالضبط في سياق مطلب وحدته أو كثرته، وذلك من خلال القول في تناهي أجزائه أو لاتناهيها من حيث العدد، كما أوضحنا ذلك في معرض إحصاء المطالب الأربعة التي تشملها مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، وهل هو واحد أو كثير. إن هذا التأكيد، من أبي الوليد، هو الذي يجعل هذا القول نظراً لا يخلو من معالم تعاليمية غير خفية الملامح. وغير خاف أن المختصر، في ذلك، أكثر وضوحاً وجرأة من التلخيص، ولا سيما أنه، بعد إثبات وجود الجرم الخامس، وأيضاً بعد رسم خصائصه، وهي أنه لا ثقيل ولا خفيف، وغير كائن ولا فاسد، ولا يقبل التغير نمواً كان أو نقصاً أو استحالة انفعالية، وإنه لا ضد له... بعد ذلك كله يعرض أبو الوليد، في المختصر دون التلخيص، لإثبات أن الأجسام البسيطة، غير الجسم السماوي، أربعة، وأنها إنما تصير خمسة بإضافة الجرم الخامس الذي تمت البرهنة على وجوده، فيكون العالم بذلك متناهياً لا غير متناهٍ، بالرغم من أنه، من هذه الجهة، كثير لا واحد.

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 12 –13؛ أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 34.

قبل الانـصـراف إلـى تقديم عـرض مسهب عن هـذه القضايا والإشكالات، وعن تميز المختصر فيها عن التلخيص أو العكس، لا بد من الإشارة إلى أن المختصر يتميز، بوجه عام، لا عن التلخيص فحسب، وإنما أيضاً عن كتاب أرسطو ذاته في السماء. لقد بقي التلخيص أكثر وفاءً لأرسطو من المختصر، حيث لا نقف، لدى المعلم الأول، بخصوص ما نحن بسبيله، على مقدار الوضوح الذي نجده في المختصر. نعم، إن أرسطو، بعد القول في أن الجرم المستدير لا يقبل التغير، وقبل القول في أنه لا ضد له، يشير، بإيجاز شديد، إلى أنه قد برهن على وجود أجرام بسيطة بعدد أنواع الحركات[1]. وليس خفياً أن هذا القول يبقى عابراً جداً، بل إنه لا يسمح باستكناه عرى التواصل بين هذا المطلب وبين مسألة تناهي العالم أو عدم تناهيه ووحدته أو كثرته، من جهة، ثم بينه وبين النظر التعاليمي، من جهة أخرى، إلّا بعد استكراه غير يسير، الأمر الذي يجعله، في القراءة الرشدية لكتاب أرسطو في السماء، أقرب إلى التلخيص منه إلى المختصر.

بيد أنه كان من الواجب، فيما نعتقد، لكي يكون المختصر نفسه أكثر وضوحاً، ومن ثم أكثر تميزاً ودلالة، بهذا الصدد، أن لا يكتفي أبو الوليد باقتفاء آثار أرسطو في ترتيبه لهذه المطالب، بل أن يقلب هذا الترتيب، فينظر في عدد الأجسام البسيطة الأربعة أولاً، ثم يعرض، بعد ذلك، للجرم الخامس، ليخلص أخيراً، وبشكل مسترسل لا لبس فيه، إلى أن عدد الأجرام البسيطة خمسة، هي الأرض والماء والهواء والنار والجرم السماوي، أو ما يصطلح عليه أيضاً بلفظ الأثير، ولا سيما أن النظر في هذا الجرم، وجوداً وطبيعة، يستدعي المقارنة، في معظم محطات هذا النظر ومنعرجاته، بينه وبين الأجسام الأربعة الأخرى، كما سنعمل على بيان ذلك في حينه. نعم إن الاتجاه النقيض أيضاً وارد، أي

(1) أرسطو، في السماء، تح عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1961، ص 142.

أن النظر في الأجسام الأربعة يعمد إلى استمداد العون من المقابلة مع الجرم الخامس، لكن ذلك يتم بشكل أقل حدة وضرورة مما هو عليه الأمر في الاتجاه المعاكس، كما سنلمس ذلك بما يكفي من البيان في الفقرات اللاحقة.

لقد أوردنا، فيما تقدم، القول الذي يذكر فيه أبو الوليد، في المختصر، إن عدد الأجسام البسيطة يتبين من عدد الحركات البسيطة، وهما حركتان اثنتان، مستقيمة ومستديرة. وإذا كانت الحركة المستديرة لجرم مستدير واحد بالطبع، كما سنقف على ذلك فيما بعد، فإن عدد الأجسام المتحركة حركة استقامة يجب أن يكون، بالضرورة، على عدد الحركات المستقيمة. وبما أن هذه الحركات أولاً اثنتان، أولاهما من الوسط أو إلى فوق، والثانية إلى الوسط أو إلى أسفل، وأيضاً بما أن ذلك يكون إما بإطلاق وإما بإضافة، فواجب أن يكون عدد الأجسام أربعة، أحدها يتحرك إلى أسفل بإطلاق، وهو الثقيل بإطلاق، أي الأرض، والثاني يتحرك إلى تحت بإضافة، وهو الثقيل بإضافة، أي الماء، والثالث يتحرك إلى فوق بإضافة، وهو الخفيف بالإضافة، أي الهواء، بينما يتحرك الرابع إلى فوق بإطلاق، لذلك فهو الخفيف بإطلاق، وهو النار[1].

نعم، إننا نقف لدى ابن رشد في تلخيص السماء والعالم، كما نقف لدى أرسطو في كتابه في السماء، على التمييز بين هذه الأجسام الأربعة، انطلاقاً من الحركة الموجودة لواحدة واحدة منها بالطبيعة. لكن ذلك لا يتم في السياق الخاص لإثبات وجود هذه الأجسام الأربعة البسيطة، وإنما في معرض بيان أن الجرم الخامس لا ثقيل ولا خفيف[2].

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 12-13. أو رسالة السماء العالم، م س، ص 34.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 83-84.
أرسطو، في السماء، م س، ص 136 - 137.

Aristote, *Traité du Ciel*, (Tricot), p 8-10.

Aristote, *du Ciel*, (Moraux), 6-7.

يثير المختصر، فضلاً عن ذلك، إشكالاً على قدر لا يستهان به من الأهمية، لكننا، مع ذلك، لا نقف له على أثر، لا في التلخيص ولا في كتاب أرسطو في السماء، وهو الشك الواقع في النار التي في مقعر فلك القمر، هل هي موجودة بالفعل أم لا؟ وإن كانت موجودة بالفعل، فهل تقال والنار التي لدينا بتواطؤ أم باشتراك؟ ولم هي غير محسوسة ولا مرئية؟

يعتبر الشك الثالث أساساً للشكين السابقين عليه. ذلك أن إنكار وجود نار في مقعر فلك القمر يستند إلى كون هذه النار غير محسوسة ولا مرئية. وواضح أنها إنما هي كذلك، أي لا يلحقها الحس ولا الرؤية، لأنها غير موجودة بالفعل. يعبر أبو الوليد عن هذا الشك، الذي ينتهي، بعد النظر فيه، إلى رفضه وعدم المصادقة عليه، وذلك بقوله: إن

«النار... وجودها في الموضع الفوق الذي ترى إليه متحركة غير بين بنفسه لأنها غير محسوسة هنالك»[1].

ينكر أبو الوليد، في مختصر السماء والعالم، كما ألمعنا إلى ذلك في الفقرة السابقة، أن تكون النار غير موجودة بالفعل في مقعر فلك القمر. فليس يكفي، في تقدير فيلسوف الأندلس والمغرب، أن لا يكون الشيء واقعاً تحت الحس لئلا يكون موجوداً بالفعل. إن الحس وحده غير كاف لإثبات وجود الشيء أو إنكار وجوده، فالشيء قد يكون موجوداً ولو أنه غير محسوس ولا مرئي، مثلما أنه قد يكون، على خلاف ذلك، أي غير موجود، بالمعنى الواقعي للوجود، ولو أنه يرى ويحس إحساساً ما ورؤية ما[2].

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 13. أو رسالة السماء والعالم، م س، ص34.

(2) تلك حال بعض الآثار العلوية، ولاسيما منها المجرة التي يمكن القول بأن ابن رشد يذهب فيها، من خلال النظر في بعض الآراء وخاصة منها رأي الإسكندر، إلى أنها مجرد رؤية، أي أنها ليست شيئاً مادياً، أو دخاناً، كما قد يعتقد فيها البعض وإنما =

لذلك سيقدم أبو الوليد، في سياق إثبات وجود النار في مقعر فلك القمر، حججاً ثلاثاً أساسية تعتمد أولاها على المقارنة مع الهواء، بناءً على الإحساس الحاصل عن العلاقة بينهما، أي بين الهواء والنار. فمن الملاحظ أن النار تعلو، دائماً، على الهواء، وتسبقه إلى فوق. من هنا لا بد من استخلاص أن النار تتحرك، باستمرار، إلى الأعلى بإطلاق، بينما يتحرك الهواء إلى الفوق بإضافة. المكان الطبيعي للنار، إذن، هو الفوق الذي لا فوق فوقه، فهو محيط غير محاط، ومن ثم لا يمكن أن يكون فيه لا هواء ولا خلاء، لأن الخلاء غير موجود، عند ابن رشد، ولأن الهواء، لو كان فوق، لكان هو نفسه النار. اللازم، عن هذا القول، في نهاية المقام، هو وجود مكان، أو موضع غير موضع الهواء، وهو فوقه بإطلاق. فالنار موجودة بالفعل في مقعر فلك القمر[1].

تتأسس الحجة الثانية على مبدأ يعد أبو الوليد بأن يبينه فيما بعد، وهو مبدأ المقاومة. فالنار هي التي تضمن وجود المقاومة بين الاسطقسات، وما لم توجد بالفعل فلن تكون هناك مقاومة[2].

ترتكز الحجة الثالثة والأخيرة، بهذا الخصوص، على وجود جسم

= هي مجرد خيال وأضواء منعكسة تتخذ أشكالاً محددة تتراءى للناظر فيعتقد أنه أمر واقع. وبالجملة فتلك من القضايا الهامة في مفهوم العالم لدى ابن رشد، حيث يمكن من خلالها الوقوف على نوع من التصور الثلاثي للعالم في فلسفة فيلسوف قرطبة ومراكش مما لا نستطيع بسط القول فيه في هذا المقام، ونأمل أن يقدر لنا، أن انسا الله في العمر، إنجاز ذلك. ويمكن بهذا الصدد مراجعة ابن رشد، كتاب الآثار العلوية، حيدر آباد الدكن، 1365هـ، ص 15- 19؛ وأيضاً تلخيص الآثار العلوية، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 51- 62.

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن. أو رسالة السماء والعالم، م ص س ن.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص14. أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 35.

يتحرك على استدارة. يلزم، عن الاعتقاد بأن هذا الجسم موجود، أن تكون طبيعة الجسم الذي يشغل مكاناً أبعد منه، أي في أقصى بعد ممكن عنه، على حال قصوى، بل في أقصى ما يمكن من الثقل والرسوب، ومن ثم في أقصى ما يمكن من الاتجاه، أو الحركة، إلى تحت. لذلك يلزم، أيضاً، الاعتقاد بأن الجسم الذي يكون أقرب إليه من أي جسم آخر لا بد أن يكون، بالطبع، في أقصى حالاته من اللطافة والخفة. إن ما يترتب عن وجود جسم مستدير، إذن، هو ضرورة وجود جسم يتصف بأنه ألطف الأجسام، ومن ثم فهو أخفها على الإطلاق، وهو النار. لذلك لا بد أن يكون موضعها هو مقعر هذا الجرم المستدير، أي مقعر فلك القمر[1].

يبقى الشك، مع ذلك، قائماً؛ فلماذا ليست هذه النار، وهي موجودة بالفعل هناك، أي في مقعر فلك القمر، مرئية، بينما النار التي لدينا هي على العكس من ذلك، أي أنها مرئية؟

نحن هنا أمام اختيارين، إما أن نقول إن هذه النار التي في مقعر فلك القمر، وهو، من الجرم السماوي، الجزء المماس لعالم الكون والفساد، مقولة، مع النار التي لدينا، بتواطؤ، وإما أن نقول إن هذا اللفظ، أي لفظ النار، إنما يقال، في الحالين معاً، باشتراك لا بتواطؤ، كما يذهب إلى ذلك الإسكندر.

يدعم الاختيار الأول، وهو اختيار التواطؤ، اختلاف كمية المادة الحاملة للنار هنا وهناك، أي فيما لدينا وفي مقعر فلك القمر. ينتج، عن هذا الاختلاف، اختلاف آخر في لون النار، فإذا لطفت هذه المادة ذهب لونها، بحسب ما نرى في الشاهد، أي في عالم ما تحت فلك القمر، كما يذهب إلى ذلك أبو الوليد، حيث يقول:

«أما العلة في كون هذه النار غير مرئية، في موضعها، ومرئية

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن. أو رسالة السماء والعالم، م ص س ن.

فيما لدينا، فيشبه أن يكون السبب، في ذلك، تشبثها بالمواد. ولذلك ما نراها، إذا لطفت المادة الحاملة لها، ذهب لونها، كما يشاهد[1] ذلك في صناعة التخليص وغيرها من الصنائع»[2].

الوجه الآخر للعملة، وإن لم يذكره ابن رشد، صراحة، هو أن النار، إذا صارت أكثر كثافة، استعادت لونها المعروف، فغدت رؤيتها، بذلك، ممكنة، بينما تتعذر هذه الإمكانية، أو تستحيل، كلما مالت النار نحو اللطافة أو الشفافية.

يبقى الإشكال، مع ذلك، عالقاً، فنحن لا نعلم، بالضبط، علة التقاطب بين الكثافة واللطافة، هل يرتد ذلك إلى مجرد اختلاف كمي في مادة هذا الشيء الذي يسمى ناراً، أم أن التباين، هاهنا، يلحق الكيف ذاته فيصبح الاختلاف، بذلك، اختلافاً نوعياً لا كمياً فحسب؟

الظاهر أن التسامي نحو الجرم السماوي ينبو، بمادة النار، عن أن تبقى ذات صلة بهيولى الأشياء المحسوسة، بل إنه يجعل منها ناراً من نوع خاص. وذلك ما يفسح المجال للحديث عن الاختيار الثاني المشار إليه فيما تقدم، أي القول بأن النار التي هنا وتلك التي هي هناك، إنما يقالان باشتراك لا بتواطؤ، وهو القول الذي ينسبه ابن رشد إلى الإسكندر.

يصرح أبو الوليد بأن الإسكندر يزعم، بقوله هذا، أنه يصحح مذهب أرسطو[3]، وبأنه يعتمد، في تصحيحه ذاك، على ما يرد، لدى أرسطو نفسه، في كتاب الكون والفساد، حيث يقابل المعلم الأول بين النار الحقيقية والجليد. فكل منهما إفراط ما. أما النار المحرقة، وهي النار الحقيقية، فهي إفراط في

---

(1) في النشرتين معاً (تشاهد) والأصوب ما أثبتناه فتأمل.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن. أو رسالة السماء والعالم، م س ص ن.

(3) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 15 ؛ أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 35 – 36.

اليبوسة والحرارة، وأما الجليد، فهو إفراط جمود البرد والرطوبة. ليس الجليد هو اسطقس الرطوبة والبرد، لأن الاسطقس، هاهنا، هو الماء. وعلى غرار ذلك يجب ألّا يكون اسطقس النار هو النار المحرقة الحقيقية، لأن هذه إنما هي عرض للنار من حيث هي اسطقس[1].

يؤكد ابن رشد على موقف الإسكندر هذا في كل من تلخيص الكون والفساد وتلخيص الآثار العلوية، حيث يقر في الكتاب الأول أن النار التي في مقعر فلك القمر أكثر الاسطقسات من جهة كونها علة للتوليد على خلاف النار التي في عالم الكون والفساد التي لا يتولد عنها شيء أصلاً[2].

أما في تلخيص الآثار العلوية فيبسط أبو الوليد القول كثيراً في هذا الإشكال. ولعل من أهم الإضافات التي يقدمها، هاهنا فضلاً عما وقفنا عليه في مختصر السماء والعالم، تلك التي تخص الأسباب التي يمكن الانتصار بمقتضاها لموقف الإسكندر هذا، وهما سببان اثنان، أولهما أنه لو كانت النار التي في مقعر فلك القمر مقولة، مع النار التي لدينا، بتواطؤ

«لألهبت الهواء وسائر الاسطقسات لما يلزم عن عظم ذلك المكان وقوة إحالة النار»[3].

أما السبب الثاني، فيما نحن بسبيله، فيتمثل في كون النار التي في مقعر فلك القمر، مثلما ألمعنا إلى ذلك في تلخيص الكون والفساد، هي علة التوليد أو الكون، بينما النار التي في عالم الكون والفساد هي، على العكس من ذلك، علة الفساد، إذ إن

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن ؛ أو رسالة السماء والعالم، م ص س ن.

(2) ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995، ص 97- 98.

(3) ابن رشد، تلخيص الآثار العلوية، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994، ص 28- 29.

«الإسكندر يقول وكيف يمكن أن نعتقد أن تلك النار مواطئة بالاسم لهذه وتلك مكونة وهذه مفسدة»[1].

بيد أن في تلخيص الآثار العلوية إضافة أخرى على قدر غير يسير من الأهمية تتمثل، على وجه الخصوص، في استدعاء ابن سينا ومقاولته لمكان انحيازه إلى القول بأن النار التي هناك، أي في المكان الأعلى المماس للجرم المحيط، بسيطة، الأمر الذي قد يفسر كونها سبباً للكون، كما يستفاد من كلام أبي الوليد في مناظرته لكل من الإسكندر أولاً، ولابن سينا بعد ذلك، حيث يرفض ابن رشد، جملة وتفصيلاً، القول بأن البساطة سبب للكون لأن السبب في ذلك لديه هو الاختلاط لا البساطة، فضلاً عن أن البساطة، إذا أمكن أن توجد، ففي الأجزاء الأبعد عن الحركة الشديدة من الفلك، أي ما تحت الأقطاب وما قرب منها، لذلك ليس هنالك أصلاً لا كون ولا فساد، بحسب عبارة أبي الوليد نفسه[2].

إن مقاولة ابن سينا علامة أخرى على راهنية القول في مسألة العالم لدى ابن رشد، وأيضاً على انتمائها إلى السياق الفلسفي العربي الإسلامي. ذلك أن ابن رشد لا يكتفي باستعراض مختلف المواقف والمدارس الفلسفية التي ترد في سماء أرسطو وإنما يوجه عنايته إلى مختلف المواقف التي يعج بها تاريخ الفلسفة الإسلامية، ومنها موقف الشيخ الرئيس، كما هو واضح في المقام الذي نحن فيه، الأمر الذي يجعله ينفلت من مجرد الشرح والتفسير والتلخيص والاختصار في اتجاه إنتاج قول خاص ذي ملامح رشدية بكل المعاني والدلالات التي يحتملها لفظ الرشدية.

إذا كان ابن رشد يميل، في تلخيص الآثار العلوية، إلى القول بأن النار

---

(1) ابن رشد، م م س ن، ص 29.

(2) ابن رشد، م م س ن، ص 31– 32.

المماسة للجرم المحيط من جنس النار التي في عالم الكون والفساد، فإنه، في مختصر السماء والعالم، لا يحسم الموقف، صراحة، لصالح هذا الاختيار أو ذاك. لكن نقده الضمني للإسكندر، أو ما يستفاد من طريقة عرضه لموقف الإسكندر وعبارته عنه، على الأقل، حيث يقول عنه إنه «يزعم» إنه «يصحح» مذهب أرسطو... إن ذلك كله مما يميل بنا إلى ترجيح انحياز ابن رشد إلى الاختيار الأول، أي الاختيار القائل بالتواطؤ، أو لعله مازال يبحث عن حل أكثر سلامة، وأوفى رصانة، من الموقفين معاً. على أن الاختلاف بين المذهبين لا يبلغ منتهاه إلى مستوى التناقض التام. ذلك أن اتساع الهوة بينهما لا يلبث أن يشعل الضوء الأخضر لامتداد الجسور من جهة لأخرى، إذ لا يمتنع أن تكون النار التي في مقعر فلك القمر مقولة باشتراك مع تلك التي لدينا، ومع ذلك، فهي موجودة بالفعل هناك، دون أن نتمكن من رؤيتها، ما دامت هيولاها من جنس غير جنس هيولى النار المحسوسة. سيكون أبو الوليد، بهذا المعنى، قد اختار التوفيق بين الاتجاهين اللذين يبدوان، في بادئ الرأي، متعارضين. وإذا صادقنا على أن تلخيص الآثار العلوية قد وضع بعد مختصر السماء والعالم[1] فمعنى ذلك أن الأمر الذي كان لا يزال موضع فحص أو شك في المختصر قد أصبح يقيناً في التلخيص.

بيد أن ما يجب الاحتفاظ به، من كل ما تقدم، وهو ما يهمنا في المقام الذي نحن فيه، أن أبا الوليد يستخلص، من النظر في هذين الاختيارين، أن هنالك، بالضرورة، اسطقساً رابعاً غير الأرض والماء والهواء، هو النار، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بهذا اللفظ، ومن ثم، فإن عدد الأجسام خمسة بالضرورة، وهي هذه الأربعة التي آل إليها القول هاهنا والجرم الخامس الذي تبين وجوده

(1) يقترح جمال الدين العلوي أن زمن كتابة مختصر السماء والعالم، مثله مثل غيره من المختصرات، حوالى 554هـ، بينما كتب تلخيص الآثار العلوية حوالى 568هـ. جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س ن، ص 55، 56، 57، 80.

فيما تقدم من أقاويل[1]، وهو ما نخص له نحن، بمقتضى الخطة التي وضعناها لعملنا هذا، الفصل اللاحق، أي الثالث والأخير من هذا الفصل.

ينظر ابن رشد، في المقالة الرابعة من تلخيص السماء والعالم، في عدد الاسطقسات من جهة الثقل والخفة وأنهما يقالان، بالضرورة، بإطلاق وبإضافة، حيث يرتد الأمر، في نهاية المطاف، إلى وجهين، أحدهما ما تبين قبل من ضرورة وجود أجسام مناسبة لأنواع الثقيل والخفيف، وهي الأجسام الأربعة[2]، والثاني علة الحركة التي تؤول عموماً إلى علتين أساسيتين، أولاهما غائية والأخرى فاعلة.

بصرف النظر عن العلة الفاعلة، وهي الميل، لعدم الحاجة إليها فيما نحن بسبيله، يمكن القول بأن أبا الوليد يستحضر، في الكلام عن العلة الغائية، علاقة الصورة بالهيولى، وما قد يوجد بينهما من كمال واستكمال، لمكان ما يقوم بينهما من شبه وتناظر، حيث يكون الأين هو العلة الغائية، ومن ثم، هو الكمال والصورة لما يتحرك إليه، باعتبار هذا الذي يتحرك إليه هو هيولاه، أو موضوعه، لشبهه به وقرابته له.

فإذا كان الفوق كمالاً للخفيف بإطلاق، وهو النار، فإن هذا الخفيف هيولى الفوق، على أن أحدهما محيط وحاو، وهو الفوق، والآخر، أي النار، محاط به ومحتوى، أو محوي، من قبل الفوق. وكذلك إذا كان الأسفل كمالاً وصورة للثقيل بإطلاق، أي للأرض، فإن الثقيل بإطلاق هيولى وموضوع

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن. أو رسالة السماء والعالم، م ص س ن.
يقول أبو الوليد، بهذا الصدد:
«وكيفما كان الأمر، فهاهنا اسطقس رابع غير الأرض والماء والهواء. فقد تبين أن الأجسام البسيطة، التي هي أجسام العالم خمسة. أما الاثنان منها فبالقول، إذ كان إنما يحس منها أجزاؤها فقط، وإما الثلاثة فبالحس».

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 359- 360، 369- 375.

للأسفل الذي يحيط به ويحويه لمكان شبهه به. أما الثقيل والخفيف بالإضافة فكل واحد منهما هيولى لنظيره الذي يقال بإطلاق والذي هو صورة له. فالثقيل بالإضافة (الماء) هيولى للثقيل بإطلاق (الأرض)، ومن ثم، فهذا الثقيل بإطلاق، أي الأرض، صورة وكمال له لشبهه وإحاطته به،كما أن الخفيف بالإضافة (الهواء) هيولى وموضوع للخفيف بإطلاق (النار) الذي هو صورة له للسبب السالف نفسه، أي لشبهه وإحاطته به[1].

لعل من الملائم جداً أن نشير، في هذا المقام، إلى تميز موقف ابن رشد في رسم حد الخفيف بالإضافة مقارنة إلى الثقيل بالإضافة، حيث يبدو أن أبا الوليد يتحاشى النقد الذي يوجهه الدارسون المعاصرون لأرسطو في هذا الشأن، إذ إنهم يلاحظون، كما يذهب إلى ذلك -مثلاً- كل من «تريكو» و«مورو»، أن الحد الذي يقدمه أرسطو للخفيف بالإضافة يصدق، في الحقيقة وبالأحرى، على الثقيل بالإضافة لا العكس[2]، أو أن النص الأصلي قد تعرض لنوع من الخيانة كما يقول «مورو»[3].

إذا كانت الترجمة العربية القديمة تنقل النص الأرسطي على حاله التي تنقلها إلينا اليوم ترجماته الفرنسية المعاصرة، دون أن يكلف المحقق، أو الناشر، العربي المعاصر نفسه عناء الإشارة إلى هذا الإشكال[4]، فالظاهر أن ابن رشد، بحسه النقدي الدقيق والهادئ في هذا المقام، لا يرسم حد الخفيف بالإضافة والثقيل بالإضافة كما يرسمهما أرسطو، فإذا كان الخفيف بالإضافة،

(1) ابن رشد، م م س، ص 353- 356، 373- 374.

(2) Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 157-158.

Aristote, *du Ciel*, ibid, p 164.

(3) Aristote, ibidem.

(4) أرسطو، في السماء، الترجمة العربية القديمة، م س ن، ص 360.

لدى المعلم الأول، هو أسرع الجسمين الثقيلين المتساويين في الكتلة[1]، أو الحجم[2]، أو العظم[3]، من حيث الاتجاه إلى أسفل، وهذا ما يصدق في نظر دارسي أرسطو المشار إليهم آنفا على الأثقل لا على الأخف، فإن ابن رشد، في التلخيص، يجعل هذا الحد إنما يصدق على الأثقل في الجسمين الثقيلين، كما يرى هؤلاء الدارسون، لا على الأخف الذي إن كان هو الأسرع ففي جنس الخفيف لا الثقيل[4]، فلا يمكن الحديث عن التساوي، لدى ابن رشد، إلاّ في النوع أو الجنس سواء كان ذلك في الكتلة أو في الحجم أو في العظم.

سوف تتخلل هذه الأقاويل والمواقف مقاولة كل من لا يقول بأن عدد الاسطقسات على عدد الثقيل والخفيف بإطلاق وبإضافة، بل أيضاً كل من يقول بأن جنسي الثقيل والخفيف لا ينقسمان إلى هذين الفصلين، ومن ثم، إلى هاتين الطبيعتين اللتين تنحلان، في المقام الأخير، إلى أربعة اصناف، أو أنواع، فتنتهي معها الاسطقسات، أو الأجسام البسائط الأولى، إلى أن تكون، هي أيضاً، أربعة.

يناظر ابن رشد، من ها هنا، مختلف المذاهب في تفسير أسباب الثقل والخفة، وهي ثلاثة: **أولها**، المذهب القائل بأن السبب في ذلك هو كثرة الأجزاء أو قلتها في الأجسام، فكلما كانت أجزاء الجسم أكثر مال نحو الثقل، وكلما كانت أجزاؤه أقل مال الجسم بكامله إلى أن يكون أخف، وهو الرأي الذي ينسبه ابن رشد إلى أفلاطون. ثم هنالك، **ثانياً**، المذهب الذي ينسب الثقل والخفة في الأجسام إلى كبر حجم المبادئ أو صغرها، إذ بقدر ما كبرت البسائط التي يتكون منها الجسم بقدر ما صار الجسم ككل إلى الثقل، وبقدر

(1) كذا في ترجمة «تريكو»، م س ن، ص 158.

(2) كذا في ترجمة «مورو».

(3) كذا في الترجمة العربية القديمة.

(4) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 345.

ما صغرت تلك البسائط، أو دقت، آل الجسم كله إلى الخفة، لكن أبا الوليد لا يعلن صراحة عن أسماء وهويات الفلاسفة المنتصرين لهذا المذهب. هنالك، **ثالثاً** وأخيراً، المذهب الذري الذي يتبناه ديمقريطس ولويقيبوس، أو «لوقيش»، بحسب ما نقف عليه لدى أبي الوليد، وهو الذي يفسر اختلاف الموجودات في الثقل والخفة بنسبة الملاء والخلاء في الأجرام الثقيلة والخفيفة، أي أن الأجسام التي تغلب فيها نسبة الملاء على نسبة الخلاء تكون أثقل من تلك التي تغلب فيها نسبة الخلاء على نسبة الملاء والعكس صحيح، إذ كلما كانت نسبة الخلاء تفوق نسبة الملاء في جسم من الأجسام كلما كان أخف.

يخلص ابن رشد، بعد مناظرة مسهبة لواحد واحد من هذه المذاهب الثلاثة، إلى أن الذريين، وإن كانوا قد فسروا جيداً علة كل من الخفيف والثقيل بإطلاق، إلّا أنهم، مع ذلك، لا يستطيعون تفسير علة ما يقال منهما بالإضافة، حتى إنهم لا يعترفون بوجود الخفيف بإضافة والثقيل بإضافة، وذلك على خلاف ما يخلص إليه أفلاطون وأصحاب المذهب الآخر الذين، ولو أن قولهم مقبول في الثقيل والخفيف بالإضافة، إلّا أنهم يعجزون عن تفسير الخفيف والثقيل المطلقين فلا يعترفون، من ثم، بهذين النوعين من الوجود، بل إن أفلاطون يصرح فعلاً بذلك بدعوى الاستدارة التي في العالم على أنه متشابه الأجزاء، ومن ثم، فمن المحال أن يتميز فيه الفوق من الأسفل[1].

يرجح ابن رشد، عند الموازنة بين هذه المذاهب الثلاثة، كفة المذهب الذري على المذهبين الآخرين، لكنه يجعل المذهب الأفلاطوني، في ذيل القائمة التي يقدمها بهذا الصدد. لذلك فمذهب القائلين بالكبر والصغر أكثر إقناعاً، ومن ثم، فهو أفضل من مذهب أفلاطون الذي ليس هو أقل إقناعاً من هذا المذهب فحسب وإنما هو كذلك، أي أقل إقناعاً وأضعف حجة، من

(1) ابن رشد، م م س، ص 344.

المذهب الذري، أيضاً، ما دام يحتل موقعاً أقل منه درجة بحسب التراتبية المشار إليها بهذا الشأن[1].

لا يمكن ألا يلاحظ الدارس ذلك الحضور المهيمن الذي يحظى به أحد شراح أرسطو الكبار، في التلخيص، وهو ثامسطيوس الذي يحاوره أبو الوليد في عدة قضايا يمكن اختزالها، فيما نرى، في أمر أساس يجد نقطة ارتكازه في حد الثقيل والخفيف، وهل يتم ذلك بالطفو والرسوب، وبأن للثقيل ثقلاً في موضعه وللخفيف خفة في موضعه، كما يذهب إلى ذلك ابن رشد، أم أن ذلك إنما يتم بالحركة، أي الحركة إلى فوق، فيما يخص الخفيف، والحركة إلى أسفل، بالنسبة للثقيل، من منطلق أنه ليس للثقيل ثقل في موضعه، مثلما أنه لا يوجد للخفيف، أيضاً، خفة في موضعه، وإنما يوجد لهما ذلك فيما عدا تلك المواضع، أي في غير مواضعهما الطبيعية، كما يقول بذلك ثامسطيوس، بحسب رواية ابن رشد[2]، ومن ثم، ينبري أبو الوليد لمجادلة هذا الشارح الأفلاطوني المحدث الذي قد يتزيى بزي المشاء، فيحاوره في مدى وجود الميل في الأشياء، وكيف يجب الحديث عن الأسباب الخاصة والقريبة دون الاقتصار منها على العامة والبعيدة[3].

يمكن القول، بمراعاة المعطيات السالفة، بأن التلخيص إنما يتعقب المختصر في معظم الأمور والقضايا المشار إليها فيما تقدم، مع الجنوح إلى شيء من البسط الذي يتحاشاه المختصر. ذلك أن المختصر، وهو يعرض لمعظم المشكلات والمسائل التي ينظر فيها التلخيص، يصوغها في صورة سجالية يستحضر فيها، بخصوص القضايا نفسها، الإسكندر إضافة

(1) م م س، ص 345- 352.

(2) ابن رشد، م م س، ص 361- 365.

(3) ابن رشد، م م س، ص 358، 361- 365، 368، 377.

إلى ثامسطيوس[1]. نعم، إن الإسكندر لا يستدعى، هاهنا، من خلال كتاباته المباشرة الخاصة وإنما عبر وكالة ثامسطيوس، أي من خلال ما يحكيه عنه ثامسطيوس، ومع ذلك فالمختصر يتميز، في هذا الأمر، عن التلخيص الذي يبدو أنه يستغني عن هذا الحضور، أو لعله يتجاهله، سواء بوساطة أو بغير وساطة، وذلك بالرغم من أن ابن رشد، في التلخيص، يقاول ثامسطيوس بنظر مبسوط جداً ويسفه آراءه بخصوص المسائل نفسها التي أشرنا إليها في المختصر، لكنه يكتفي، مع ذلك بمناظرة ثامسطيوس دون الإسكندر[2].

إن القول بتوافق القضايا المستدعاة في التلخيص مع تلك المثارة في المختصر لا بد أن يتحرى بعضاً من الحيطة والحذر، حيث إن أبا الوليد يتنكب، في المختصر، عن متابعة بعض استدلالات أرسطو ونظراته التي لا يجد التلخيص غضاضة في استقصائها، مثلما هو الشأن في نزوع المختصر إلى اختزال مذهب أفلاطون والمذهب الثالث الذي يذكره ابن رشد في التلخيص غير المذهب الذري في مذهب واحد، وذلك إلى جانب اقتصاره على مناقضة المذهب الذري دون هذا المذهب الجامع، ومثلما هو الشأن في ميل المختصر إلى عدم استحضار تفسير حركة الجسم البسيط من ذاته، إذ يعلل ابن رشد تغييب هذا التفسير في المختصر بعدم الحاجة إلى تكلف بيانه لكونه من المعلومات الأول، وذلك على خلاف صنيع أرسطو الذي تكلف ذلك لمكان شعوره بضرورة بيانه عند من لم يكن بينا عنده بالرغم من أنه من

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، 70- 71، 75- 76- 77- 78 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 83- 84، 88- 89 - 90.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 358- 378.
نقرأ، بهذا الصدد، ما يلي:
«وقد تكلف أرسطو في بيان ذلك عند من لم يكن عنده بينا بنفسه. فأما نحن فلا حاجة بنا إلى بيان ذلك إذ كان هذا من المعلومات الأول».

المعلومات الأول[1]، وكأن الأمر قد غدا، على عهد ابن رشد، أو - بموجب مشروعه في المختصر على الأقل - مما لا يحتاج إلى بيان.

لا يخرج كلام أرسطو، في هذا المقام عموماً، عما تقدم بيانه في كل من التلخيص والمختصر، ولا سيما في التلخيص، اللهم إلّا في بعض الأمور من قبيل عدم الإشارة إلى نسبة إنكار وجود الثقيل المطلق والخفيف المطلق إلى أفلاطون مباشرة، وهو الأمر الذي يلتقي فيه المختصر مع سماء أرسطو ذاته[2] دون التلخيص، مع وجود فارق بين المختصر و«سماء» أرسطو، أيضاً، وهو ما قد يجعل التلخيص أقرب إلى سماء أرسطو من المختصر من حيث إنّ المختصر لا يشير، إطلاقاً، إلى ما يستفاد منه أننا بإزاء قول لأفلاطون أو قول وارد في كتاب من كتبه على الأقل سواء كان له أو لغيره ممن يناظرهم في أقاويله، وذلك على خلاف أرسطو الذي يشير، بهذا الصدد، إلى طيماوس أو إلى «ما قيل في كتاب طيماوس»[3]، وهو القول الذي لا يستفاد منه، بالضرورة، نسبة القول الوارد، هاهنا، لأفلاطون أو لغيره ممن يرد ذكرهم في هذا الكتاب.

يبقى التلخيص، دون المختصر، وفياً لكتاب المعلم الأوّل في السماء، أيضاً، في إيراد مجموع المواقف التي يذكرها أرسطو، فيما نحن بسبيله، وهي، فضلاً عما تقدم، موقف كل من «انكساغوراس» و«انبادقليس» وهما لا يقولان بالفراغ، وإن كان التلخيص لا يعرض، مثله في ذلك مثل المختصر بهذا الصدد، لمواقف بعض من تكلموا في الثقيل والخفيف دون أن يقدموا

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 71. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 84.

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص 359- 361.
ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 344.

(3) أرسطو، في السماء، م ص س ن.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 158.

Aristote, *du Ciel*, ibid, p 137,164.

العلل التي تفسر الكثير من خصائصها بل إنهم ناقضوا بأقاويلهم المعطيات الحسية[1].

يتميز المختصر، إضافة إلى ذلك، عن هذين الكتابين معاً، أي عن سماء أرسطو وتلخيص ابن رشد له، بالوقوف عند الإشكال الواقع في النار التي في مقعر فلك القمر وما يثيره وجودها أو عدمه من معضلات أشرنا إليها فيما تقدم، وهو الأمر الذي لا نقف له على أثر ولا في واحد من الكتابين المذكورين.

إن هذا الأفق السجالي للمقالة الرابعة من التلخيص، ومن المختصر أيضاً، يتوافق كثيراً مع المقالة الثالثة في التلخيص والتي يقول عنها ابن رشد، في المختصر، بأنها مقالة «عنادية» أو جدلية لا تعليمية، وبأن ما يوجد فيها من أقاويل «تثبيتية» غير عنادية فهو من أجل العنادية لا غير، الأمر الذي جعله يعرض عن عرضها في المختصر عرضاً لا يخلو من بسط على ما هو ديدنه في غيرها من المقالات، إذ لا يقدم عنها إلّا أمشاجاً، أو شذرات عامة، يبدو أنه يعتبرها أهم ما فيها من مطالب وخلاصات[2].

إذا كان ابن رشد نفسه قد فوت على القارئ المعاصر، بمسلكه هذا، فرصة المتعة والخصوبة التي كان يمكن لهذا القارئ أن يهلل لها لو أن أبا

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 352.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 160.

Aristote, *du Ciel*, ibid, p 140.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، 65- 66- 67. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 79- 80. على أن أبا الوليد يقدم، في هذا المقام، تبريرين آخرين لهذا الإحجام هما، **أولاً**: إن ما فيها من أقاويل فهو منطو في المقالات السابقة واللاحقة معاً، و**ثانياً**: إنها مجرد توطئة لكتاب الكون والفساد، وكأني به يقول: إنه يجب إلحاقها بهذا الكتاب واستئصالها من كتاب السماء والعالم على غير مذهب أرسطو، بل وعلى غير مذهبه هو نفسه في التلخيص، حيث إنه، على الأقل، لم يصرح بذلك، ولم ينثن عن تلخيصها كاملة فيه.

الوليد أقبل على اختصار المقالة الثالثة على غرار غيرها من المقالات، لا في السماء والعالم فحسب، ولكن في كل مختصراته الطبيعية، إذا كان هذا هكذا فإن صروف الزمان قد فوتت، على هذا القارئ مرة أخرى، فرصة الانتشاء بالمقالة الثالثة، أيضاً، من الشرح الكبير لكتاب السماء والعالم، إذ تعتبر هذه المقالة، كما ألمعنا إلى ذلك في موضع سابق من هذا العمل، من مفقودات المتن الرشدي في لغته الأصلية.

لم يبق، أمام القارئ المعاصر، بإزاء هذا الضياع المزدوج، إلّا أن يذعن للأمر الواقع فيكتفي، بل ويقنع على مضض، بالنظر في تلخيص المقالة الثالثة من تلخيص السماء والعالم، باعتبارها المقالة التي تنقل الينا جماع الموقف الرشدي، فيما نحن بسبيله، أي في مسألة تناهي الاسطقسات أو عدم تناهيها، وأيضاً مدى كونها كثيرة أو واحدة، وذلك من خلال مقاولة المواقف الفلسفية المختلفة في الموضوع، ولا سيما منها مذاهب الذريين والطبيعيين.

يعرض ابن رشد، في بداية هذه المقالة الثالثة من التلخيص، لمذهبين ينزعان، على ما بينهما من خلاف، إلى الاتفاق في القول بأن الاسطقسات غير متناهية، وهما: أولاً، المذهب الذي يرى أن الاسطقسات هي المتشابهة الأجزاء، وهو المذهب الذي يعتنقه انكساغوراس، وثانياً، المذهب الذري، كما يقول به ديمقريطس ولويقيبوس أو ليوسيب[1]، وهو المذهب الذي يقول بأن الاسطقسات هي الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ[2].

فضلاً عن عدم موافقة ابن رشد انكساغوراس وأصحابَه في القول بأن المتشابهة الأجزاء، كاللحم والعظم وغيرهما، هي اسطقسات الأشياء لمكان انحلال هذه المتشابهة إلى أجسام أخرى غيرها، كما يشهد لذلك الحس[3]،

---

(1) في الأصل «لوقيش»، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 308.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

فضلاً عن ذلك، وهذا هو الأهم فيما نحن بسبيله، ينكر أبو الوليد، على هذا المذهب، أن تكون الاسطقسات، متشابهة كانت أو غير متشابهة، غير متناهية.

الحجة الأساس لدى انكساغوراس، ومن رام مرامه من النظار، هي أن اللاتناهي الملاحظ في الكائنات يستلزم أن تكون اسطقساتها التي عنها تكون هي، أيضاً، غير متناهية، فيتشكل بذلك غير المتناهي عن غير متناه مثله، وتلك غاية التماسك والانسجام، حيث لا يجوز، في عرف هذا المذهب فيما يبدو، أن يتشكل غير متناهٍ عن متناه، إذ سوف يتولد، بمقتضى ذلك، النقيض عن النقيض في حين لا بد أن يكون الشيء عن شبيهه لا عن نقيضه بحسب الظاهر من أمر هذا المذهب[1].

يعمد ابن رشد، لدحض هذه الحجة، إلى ثلاثة أدلة، أحدها: إن ما يتشكل عن غير متناه يمكنه، أيضاً وفي الآن نفسه، أن يتشكل عن متناه، فلا مانع من أن تكون العلل والأسباب متناهية بينما يكون ما ينشأ عنها، أي الكائنات، غير متناه، بل إن الصواب، لدى ابن رشد فيما نعتقد، هو هذا المسلك لا سواه[2].

سوف يقول أبو الوليد، بموجب الدليل الثاني، بأن ما ينسحب على كل الصنائع النظرية فيجب، أيضاً، أن ينسحب على هذه الصناعة، أي «علم السماء والعالم»، باعتبارها جزءًا من العلم الطبيعي، والعلم الطبيعي، كما هو متعارف عليه في التقليد المشائي، من العلوم النظرية الجزئية، فتكون المبادئ، بمقتضى ذلك، محدودة ويضعها صاحب الصناعة أولاً، مثلما هي الحال في التعاليم، ثم يستخلص منها كل ما يمكن أن يستخلصه، متناهياً كان أو غير متناه[3].

يعمل ابن رشد، بواسطة الدليل الثالث، بحسب ما تأدينا إليه من نظرنا في الموضوع، على تصحيح الفهم الذي قد ينتج عن الخلاصات التي انتهى

(1) ابن رشد، م م س، ص 309.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

إليها الدليلان السالفان، إذ قد يستفاد، من ذلك، أن أبا الوليد لا يمانع في القول بعدم تناهي الكائنات والأشياء المحسوسة بالرغم من كون مبادئها متناهية. لذلك، ولرفع هذا الالتباس الذي قد يوهم به ظاهر قوله، فهو يحيل، من خلال هذا الدليل الثالث، على ما تبين في علم النفس من أن أصول ومبادئ الأشياء محصورة في متضادات محدودة ومعلومة، ومن ثم، فالمحسوسات، أيضاً، متناهية بتناهي ما تنشأ عنه أو تنحل وتؤول إليه من مبادئ واسطقسات[1].

معنى ذلك، أنه لا مجال، لدى ابن رشد، للقول بأن الكائنات لامتناهية، فكل ما في العالم، مثله في ذلك مثل العالم ككل، متناه، اسطقسات كان أو مركبات عن هذه الاسطقسات من المحسوسات وغيرها.

ينبري ابن رشد، بعد مقاولة انكساغوراس وآله، لمناظرة أنصار المذهب الذري، مثل ديمقريطس وليوسيب وغيرهما. ويمكن حصر معالم هذه المناظرة وتوجهاتها في ثلاثة مستويات أساسية. يبسط أبو الوليد، في المستوى الأول، أسس المذهب الذري، رأياً وحجة، بينما يبرز، في المستوى الثاني، أهم التقاطعات القائمة بينه وبين غيره من المذاهب ولو أنها قد تبدو، في الظاهر، بعيدة عنه، في حين يكشف، في المستوى الثالث، عن المحالات اللازمة لهذا المذهب، ليقول، من خلالها، بصعوبة، بل باستحالة، الانخراط فيه والانتصار له.

يذهب مريدو المذهب الذري، من هنا وبمقتضى المستوى الأول، إلى القول بأن الاسطقسات هي الذرات، أو الأجزاء التي لا تتجزأ باعتبارها وحدات لا تنقسم، ومن ثم، فهم يقولون بأن الاسطقسات، من حيث هي ذرات، غير متناهية، لأن أشكالها التي بها يخالف بعضها بعضاً هي، أيضاً، غير

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

متناهية[1]، ومن ثم، لا بد، فيما يبدو، أن تكون الأشياء والعوالم غير متناهية، ما دامت تتكون من اسطقسات ومبادئ غير متناهية.

أما بالنسبة لتفسير الاختلاف الملاحظ في الأجسام الأربعة البسيطة والأولية، ومن ثم، في الأشياء الكائنة عنها، وهذا أمر لا يذكره ابن رشد لكنه لازم، بالضرورة، عن قوله. فالظاهر أن أبا الوليد إنما يذهب، فيما نعتقد، إلى أنه ليس مصدر ذلك الاختلاف، لدى الذريين، أشكال الذرات، بالرغم من انهم يرون أن الأشكال هي الفصول النوعية للأجزاء التي لا تتجزأ، وإنما العلة لديهم في ذلك، بحسب ما يفهم من كلام أبي الوليد، أحجام الذرات، ما دام الذريون يتحدثون، هاهنا، بحسب حكاية فيلسوف قرطبة ومراكش، عن صغر الذرات أو كبرها، إذ للأرض، مثلاً، الذرات الأكبر وللماء الذرات الأصغر، وكلما انفصلت عن الأرض الذرات الكبار ولم تبق إلّا الصغار صارت ماء، ومن ثم وعلى العكس من ذلك، فكلما انفصلت عن الماء الذرات الصغار ولم تبق إلّا الكبار صار أرضاً. فليس لهذا الاسطقس، إذن، أو لذاك هذا الشكل أو ذاك وإنما هذا الحجم أو ذاك بحسب كبر الذرات المشكلة له أو صغرها، على خلاف ما يذهب إلى ذلك غير أنصار المذهب الذري، باستثناء النار التي لها الشكل الفلكي دون أن تكون مركبة منه[2].

واضح إذن، بحسب المستوى الثاني، أن أول مذهب يتقارب معه المذهب الذري، كما أوضحنا ذلك في موضع سابق من هذا الفصل، هو مذهب انكساغوراس، وذلك في القول بأن الاسطقسات غير متناهية. لكن أبا الوليد لا يكتفي بذلك، بل يحاول رصد الأشباه والنظائر الموجودة بين المذهب الذري ومذاهب أخرى غير مذهب انكساغوراس، من خلال استحضار حالات التقاطع الممكنة بينه وبين مذهبين آخرين، بوجه خاص،

(1) ابن رشد، م م س، ص 310.

(2) ابن رشد، م م س، 310 – 311.

هما، بحسب الاصطلاح الذي عن لنا للعبارة عنهما، في هذا المقام، مذهب العدد ومذهب العرض. فما المقصود بكل واحد من المذهبين؟ وما علاقتهما بالمذهب الذري؟ ومن ثم، ما أوجه التقاطع بين كل منهما وبينه فيما نحن بسبيله؟

يرصد أبو الوليد التقاطع بين المذهب الذري ومذهب العدد، وهو المنسوب إلى فيثاغورس وشيعته، أولاً من خلال الوصل، في المذهب الذري ذاته، بين الذرات وعدم الانقسام، إذ معنى هذا الوصل أن أصل الوجود، لدى الذريين، هو الوحدة، أو الواحد من حيث هو منفصل ومستقل، في الوجود، عن غيره من الآحاد، ومن ثم، فالمنفصل، دون المتصل، هو أصل الوجود. ذلك ما يقول به فيثاغورس إذ يجعل العدد هو مبدأ الموجودات وأصلها، فيرتفع لديه أصلاً، كما لدى الذريين، وجود الكم المتصل[1].

تلك نفسها النتيجة التي ينتهي إليها مذهب العرض[2]. وإذا كان ابن رشد لا يوضح الكيفية التي يتم بها هذا التقاطع، لا بين الذريين وبين القائلين بالأعراض فحسب، وإنما بين هؤلاء وبين الفيثاغوريين أيضاً، فالظاهر أن العلة، في ذلك، إن أصحاب مذهب العرض، وهم يرون أن الأعراض أصل

---

(1) ابن رشد، م م ص س ن، 309– 310.
نقرأ، هاهنا، ما يلي:
«إن هذه الآراء هي أشبه برأي آل فيتاغورش الذين لم يكونوا جميع الأشياء من العدد، وذلك أن هؤلاء إن لم يصرحوا بهذا الاعتقاد في الموجودات فهو لازم لهم، وذلك أنه لا فرق بين من يضع أن الأجسام مؤلفة من وحدات لا تنقسم وبين من يضعها من أجرام لا تنقسم في أن الأجسام على كلا الرأيين مركبة من أشياء لا تنقسم، وكذلك يلزم هؤلاء أن تكون الأشياء كلها منفصلة وأن ترتفع طبيعة الكم المتصلة».

(2) ابن رشد، م م ص س ن، ص310. حيث يصرح ابن رشد، في عقب الكلام الوارد في النص السابق، بأنه كما يلزم ذلك الذريين والفيثاغوريين فهو أيضاً «يلزم... الذين يقولون إن جميع الموجودات مركبة من الأعراض».

الأشياء وقوامها، ينكرون وجود الجوهر، فتبقى الأعراض، إذذاك، مستقلة ومفصولة بدون رباط يصل بينها، ويكون العالم، من ثم، ركاماً من الأعراض لا غير، فيرتفع بذلك الاتصال لصالح الانفصال والوحدة.

غير خافٍ أن ابن رشد، وهو يرسم التوافقات المشار إليها آنفا بين المذهب الذري وغيره من المذاهب الفلسفية السالفة الذكر، إنما يعدد الانتقادات اللازمة للذريين، من قبيل نسبة الوجود إلى الوحدة والواحد ضداً على القول بالكثرة في الاسطقسات، ومن قبيل إحالة الوجود، بكامله، إلى الأعراض دون الجواهر، وأيضاً من قبيل إنكار وجود الكم المتصل وعدم الاعتراف، في مقابل ذلك، إلّا بوجود الكم المنفصل، وتلك كلها آراء ومقالات في غاية الشناعة والاستحالة.

لكن أبا الوليد، في معرض تتبعه للنقائض المترتبة عن القول بالأجزاء التي لا تتجزأ، وهو المستوى الثالث من مستويات المقاولة مع المذهب الذري، كما أثبتنا ذلك في مستهل هذه الجملة، لا يقتصر على المحالات المتقدمة، بل يفرد حيزاً خاصاً للكشف عن الشناعات اللازمة لهذا المذهب، ولا سيما بخصوص إنكار التناهي لصالح اللاتناهي في الاسطقسات والأشياء.

أول المحالات التي تلزم المذهب الذري هو أن أقاويله تنتهي إلى جحد كثير من المبادئ العلمية الأساسية في علوم التعاليم والعلم الطبيعي. وإذا كنا قد لاحظنا في مواضع سابقة من هذا الفصل، مثلما سنؤكد على ذلك في الفصل اللاحق أيضاً، أن أبا الوليد لا يفتأ يشير إلى خطورة مثل هذا الغلط، فإن ما يميز الموضع الذي نحن بصدد النظر فيه هو أن ابن رشد يعين بعضاً من المبادئ، التعاليمية والفيزيائية التي يقع فيها الغلط، أو يتم إنكارها بفعل هذا الغلط، ومنها، مثلاً بالنسبة للتعاليم، مبدأ عدم تناهي قسمة الأعظام بما هي أعظام، أي أنها، بحسب هذا الغلط، لا تستمر في القسمة إلى ما لانهاية، بينما

هي في الحقيقة، في تقدير ابن رشد وتبعاً لما يصادر عليه المهندسون، على خلاف ذلك. يقول ابن رشد في هذا المعنى ما يلي:

«وقد يعرض لهؤلاء خاصة أن يبطلوا كثيراً من المبادئ التعاليمية وكثيراً من معاني المحسوسات في هذا العلم، اعني علم الطباع. أما مبادئ التعاليم التي يعود هذا القول بالإبطال عليها فكثيرة، مثل وجود القسمة إلى غير نهاية في الاعظام التي يضعها المهندس أحد أصوله المتسلمة، مثل أن الخط فهو ينقسم بنصفين. وقد فرغ من تقرير هذه الأشياء اللازمة لهذا القول في السماع الطبيعي من هذه الجهة وسنبين بعد المحالات التي تعرض له من جهة هذا العلم، وذلك أنه، على هذا القول، ليس يمكن أن يوجد تغير ولا استحالة لا في الكيف ولا في الجوهر ولا في النمو والاضمحلال» (1).

يبدو كأن المثال الذي يقدمه ابن رشد، في هذا السياق، لا يستقيم تماماً مع ما يريد بيانه، حيث إنه يتمثل، ها هنا، بقسمة الخط إلى نصفين دون أن يضيف أي توضيح يستفاد منه مرامه بكل جلاء. والظاهر أنه إنما يريد توالي القسمة على الخط، وعلى كل أجزائه، إلى ما لانهاية، و إلّا لم يجز له استعمال هذا المثال. بيد أن هذا الاقتراح نفسه لا يخلو من صعوبة قد تعصف بالمثال ككل، وهي أنه إذا جاز قسمة الخط وأجزائه إلى ما لانهاية، فإما أننا لا نصل إلى النقطة التي هي اسطقس الخط ذاته، وإما أن النقطة نفسها سوف تقبل التجزيء إلى ما لانهاية، فلا تكون نقطة حقيقية، وذلك ما يؤول، مثلما هو الأمر في الاحتمال الأول، إلى أنكار وجود النقطة أصلاً، والاحتمالان معاً لا يتوافقان مع ما يقول به ابن رشد، في غير ما موضع من تواليفه، من أن النقطة اسطقس الخط، اللهم إلّا أن نقول إننا لسنا، هاهنا، بإزاء مثال وإنما بإزاء مثالين أولهما

---

(1) ابن رشد، م م س، ص 311.

قسمة الأعظام إلى ما لانهاية، والثاني قسمة الخط إلى نصفين، في هذه الحال يجب إضافة أداة الوصل، أي حرف الواو، بين العبارتين في قول ابن رشد. على أن ذلك لا يؤذن، فعلاً، بتجاوز الإشكال السابق بقدر ما يبقى الإشكال قائماً في الحالين.

ومهما يكن من أمر هذا الإشكال، ومن أمر الحل الذي قد يرتضيه فيه ابن رشد، ولا سيما أنه يحيل، من أجل تمام بيانه، على كتاب السماع الطبيعي، فلا بد من التأكيد على أن هذا من بين المواضع المشكلة غير القليلة في المتن الرشدي.

لا يستفاد من الإحالة على السماع الطبيعي، بهذا الخصوص، أن أبا الوليد قد أكمل القول في الأغلاط الناتجة من عدم مراعاة المبادئ التعاليمية فحسب، وإنما أنه قد أنجز القول أيضاً في الأغاليط اللازمة عن الضلال في المبادئ الطبيعية التي سيعمل على بيانها أيضاً في هذا العلم، أي «علم» السماء والعالم.

أما بالنسبة للأمور الطبيعية التي يتم إبطالها من قبل المذهب الذري، وهو يقول بما يقول به من المبادئ السالفة الذكر، فهي التغير والاستحالة في الكيف والجوهر والنمو والاضمحلال. وبالجملة يمكن حصر المحالات التي يذكرها ابن رشد، في هذا السياق، في محالين اثنين أساسيين، يتقوم أحدهما من إبراز التناقض اللازم عن القول بأن الأجزاء لا تتجزأ، واللازم، أيضاً، عن القول بأن فيها أجزاءً صغاراً وأخرى كباراً، مع الاعتقاد، في الآن نفسه، بأن بعضها يكون من بعض. إن هذا الكون غير ممكن، على الإطلاق، لدى ابن رشد، وذلك ضداً لا على الذريين فحسب بل ضداً، أيضاً، على ثامسطيوس الذي يحاول، في هذا المقام، الدفاع عنهم والانحياز إلى أقاويلهم.

أما وجه عدم الإمكان في هذه الأقاويل التي أساسها الاعتقاد بأن الأجزاء التي لا يطولها التجزؤ، ولا بحال من الأحوال، غير متناهية فهو إن من غير

الممكن أن يتحقق فيها، أبداً، الحجم الكافي من الكبر أو من الصغر لتتحول إلى جسم غير الجسم الذي هي فيه، أي لتكون عنها الأشياء.

سوف يؤدي ذلك إلى التناقض وإلى عدم الكون البتة، وذلك، من جهة أولى، لأن ما هو غير منقسم فليس يجب، بحسب ما يستفاد من كلام ابن رشد، أن يكون فيه الكبير والصغير بل ينبغي أن يكون على قدر واحد من الكبر والصغر، الأمر الذي يسمح بالكون، وإلّا فلا كون هنالك قط. معنى ذلك، أيضاً، وهذا مما نستشفه من كلام أبي الوليد، أن يكون الأصغر مساوياً للأكبر والعكس، أي سوف يكون الأكبر مساوياً للأصغر، كما سيكون صغر لامتناهٍ أصغر أو أكبر من صغر آخر هو نفسه غير متناه، ما داما، معاً، غير متناهيين، فيصير اللامتناهي، بموجب ذلك، إما أكبر أو أصغر من غير المتناهي، وذلك كله محال[1].

أما المحال الثاني، المشار إليه آنفاً، بخصوص المحالات الطبيعية التي يعددها ابن رشد ضداً على المذهب الذري، فهو أنه إذا كانت الأشكال غير متناهية كانت الذرات مفارقة، ومن ثم، ولو أن ابن رشد لا يذكر ذلك صراحة، لم يجز لهذه الأشكال أن تكون مبادئ واسطقسات للأمور الطبيعية. وبالجملة لا يصح إطلاقاً، في نظر ابن رشد، أن يقال بأن الأشكال غير متناهية، بل إنها لديه متناهية بالضرورة. الدليل على ذلك ما نقف عليه لدى إقليدس ولدى القدماء فيما يذهبون إليه من أن الأشكال كلها ترتد، في نهاية المطاف، إلى مبادئ منها تكون وإليها تنحل، كالمثلث بالنسبة للمسطح وكالمخروط بالنسبة للمجسم. ولا مجال للقول، كما يذهب إلى ذلك ثامسطيوس دفاعاً عن الذريين، بأن هذا إنما يصح في حق الأجسام المنتظمة دون غير المنتظمة التي عليها يصدق ما يقول به الذريون، لأن القدماء، عندما راموا تشكيل الأجسام من الأشكال،

---

(1) ابن رشد، م م س، ص 312.

فعلوا عكس ذلك، أي أنهم جعلوا الأشكال المنتظمة هي مبادئ الأشياء لا العكس(1).

لا نقف في النص الأرسطي على كثير من المعطيات الواردة لدى ابن رشد، ولا سيما منها الأمثلة التي يذكرها أبو الوليد، سواء منها التعاليمية أو الطبيعية، إذ يكتفي أرسطو بالإشارة إلى أن أصحاب المذهب الذري يخالفون «صواب علم أصحاب المساحة اضطراراً»، كما يرفضون كثيراً من الآراء العلمية التي يقول بها ناس فاضلون في العلم ويشهد لها العيان(2).

وبالجملة فنحن، وإن كنا نجد، فيما نحن بسبيله، كثيراً من التوافق بين أقاويل ابن رشد وأقاويل المعلم الأول، إلّا أننا لا نستطيع، مع ذلك وبكل بساطة واطمئنان، إحالة كل ما يرد لدى فيلسوف قرطبة ومراكش إلى أرسطو، ففضلاً عن أننا لا نجد لكثيرمن كلام ابن رشد أصلاً في كلام الحكيم، كما ألمعنا إلى ذلك آنفاً، وفضلاً عن أننا، في مقابل ذلك، لا نعثر لبعض كلام أرسطو على أثر لدى ابن رشد خاصة في المقام الذي نحن فيه، مثلما هو الشأن في حال النقد الأخير الذي يوجهه أرسطو للمذهب الذري(3)، فضلًا عن ذلك

---

(1) ابن رشد، م م س، ص 312– 313.

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص 330.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 137.

Aristote, *du Ciel*, ibid, 119.

(3) أرسطو، م م س، ص 331.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 138.

Aristote, *du Ciel*, ibid, p 120.

مفاد هذا النقد أن تناهي المواضع والسلوك واختصاص كل اسطقس بحركة ذاتية وكل جرم بحركة بسيطة، كل ذلك يجعل الاسطقسات متناهية. ونحن وإن كنا نقف على هذا الكلام لدى ابن رشد إلّا أن ذلك في غير هذا الموضع، ثم في سياق إثبات أن العالم متناه لا في سياق الرد على الذريين بالذات، كما سنثبت ذلك فيما بعد.

كله فمن المتعذر أن نقول بتطابق نظرات ابن رشد مع آراء سلفه اليوناني حتى في المعطيات التي يتماثل فيها كلام الرجلين، وذلك لأن كلام أبي الوليد لا يشكل إلا إمكاناً من الإمكانات الكثيرة المحتملة لفهم كلام أرسطو الذي يبقى مشرع النوافذ على كل احتمالات التأويل والقراءة، لمكان عموميته أحياناً، ولاستغلاق ألفاظه أحياناً أخرى، ولعواصة، أو غرابة، استدلالاته وسجالاته عن المجال التداولي العربي الإسلامي أحياناً ثالثة[1].

بما أن القول في مسألة مدى كون الاسطقسات واحداً أو أكثر من واحد تابع للقول في مسألة مدى كونها متناهية أو غير متناهية، فإن ابن رشد، مثله في ذلك مثل أرسطو، يعرض للأولى مباشرة بعد النظر في الثانية. ويمكن إجمال النظر الرشدي، بهذا الخصوص، في أن أبا الوليد يواجه، هاهنا بالقصد الأول، مختلف مواقف المدرسة الطبيعية التي يقول أصحابها بأن الاسطقس واحد لا أكثر من واحد، مع أنهم يختلفون في طبيعة هذا الاسطقس، إذ منهم من يجعله أحد العناصر الأربعة، إما أرضاً أو ماءً أو ناراً أو هواءً، ومنهم من يعتبره طبيعة متوسطة بين عنصرين من هذه، ولا سيما منها الماء والهواء من جهة، أو الهواء والنار من جهة ثانية. على أن الكيفية التي يتم بها الكون هي أما التكاثف والتخلخل، أي التركيب والتحليل، أو التكاثف فقط[2].

بعد إيراد الحجج التي يعتمدها أصحاب كل واحد من هذه المواقف، دعماً لمقالاتهم وانتصاراً لها، وبعد ذكر الفروق الدقيقة ضمن الاتجاه الواحد

(1) يمكن مقارنة المعطيات الوردة لدى ابن رشد، كما أثبتناها في هذه الفقرات، مع تلك الواردة لدى أرسطو في كتاب السماء، الترجمة العربية القديمة، م س، من الصفحة 327 إلى الصفحة 331.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 134 –138.

Aristote, *du Ciel*, ibid, p 117-120.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 341.

ذاته، من قبيل التمييز، ضمن القائلين بأن الاسطقس هو النار، بين من لا يجعل لها شكلاً ومن يرى أنها تختص بالشكل المخروط دون سواه[1]، بعد ذلك كله يتعقب أبو الوليد كل مذهب بما يلزمه من محالات، سواء منها تلك التي تخصه بمفرده، أو سواء منها تلك التي يتقاسمها مع غيره من المذاهب الطبيعية الأخرى، ومنها: إن الاسطقس إن كان واحداً اقتضى أن يكون هنالك اسطقس آخر مبدأً له، إليه ينحل ومنه يكون، بل قد ينحل الاسطقس إلى ما لا يشبهه، ومنها، أيضاً، أن يكون الجوهر إنما يقال بالإضافة لا بالذات، إذ سوف لا تكون الجواهر سوى نسبة عددية بين الاسطقسات التي منها تتشكل الأشياء، ومنها، كذلك، أن تكون الحركة واحدة، أي إما إلى أعلى أو إلى أسفل، في حين أن الواقع من أمر الحركة يشهد على خلاف ذلك، ومنها، إضافة إلى ذلك، أن ينتهي الأمر بالطبيعيين إلى السقوط في المآزق التي انتهى إليها الذريون. وإذا كان ابن رشد لا يوضح طبيعة هذا التقاطع، بقدر ما ينشغل بإنكار أن تتشكل الاسطقسات عن بعضها إلى ما لانهاية مع ما يلزم عن ذلك من وضع الاسطقس غير منقسم، أيضاً، إلى ما لانهاية[2]، فالظاهر أن السبب في ذلك، كما قد يستفاد من أرسطو[3]، هو أن الكثافة إنما معناها كبر الأجزاء

---

(1) ابن رشد، م م س، ص 316 – 317.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص317– 319.

(3) أرسطو، في السماء، م س، ص 333– 334. نقرأ لدى أرسطو بهذا الخصوص: «إن قول القائل إن الاسطقسات كلها كونت من كثافة الاسطقس الواحد وسخافته ليس بخلاف قول القائل إن الأشياء كونت من لطافة الاسطقس وثخانته ومن كبره وصغره، وذلك أن اللطافة هي صغر الأجزاء والثخانة هي كبر الأجزاء فإن اللطيف هو المنبسط كثيراً المنتشر وإنما يكون كذلك الشيء الذي ركب من أجزاء صغار»

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 139-140.

Aristote, *du Ciel*, ibid, p 121.

المكونة للشيء، ومن ثم، فاللطافة معناها صغر هذه الأجزاء، وذلك ما يقول به الذريون كما أسلفنا القول فيما تقدم [1].

يؤكد أرسطو، فضلاً عما تقدم، على نقد المذهب الذري وذلك ما لا نجده، لدى ابن رشد، في هذا المقام[2]. بيد أن موقف ابن رشد يتميز عن موقف أرسطو، هاهنا أيضاً، بمناظرة ثامسطيوس في دفاعه عن القائلين بأن التكاثف هو علة الكون، وأيضاً في انتصاره للقائلين بأن للنار الشكل الفلكي أو المخروط[3].

يستفاد، من مجموع هذه الأقاويل، أنه إذا كان العالم متناهياً في كليته فهو، في جزئياته أيضاً متناه، مع العلم أن هذه الجزئيات هي الأجسام البسائط الأولى الخمس التي لا يمكن أن يكون عددها غير هذا العدد، لا بالزيادة ولا بالنقصان. فأبو الوليد يذهب إلى أن عناصر العالم الأولية ليست عنصراً واحداً فحسب بل هي كثيرة، لكنه لا يقبل، في مقابل ذلك، أن تمتد هذه الكثرة إلى اللانهاية، لأنها لديه متناهية بالضرورة، وبتناهيها من هذه الجهة، أي من جهة العدد، يتناهى لديه العالم كله.

لقد أشرنا فيما تقدم إلى أن كتاب السماء لا يضمن لنفسه وبمفرده الاكتفاء الذاتي لأنه لا يمكن، بالوقوف عليه وحده، الوقوف على ما يمكن أن يشكل نوعاً من القول الذي قد يهم بالتمام وإن لم يتم حول مفهوم العالم بوجه عام، أي سواء في مسألة مسألة من مسائله وقضاياه أو سواء بالنسبة للمفهوم ككل، وأيضاً سواء لدى أرسطو أو لدى ابن رشد بمقتضى هاجسنا الأول في هذا العمل.

---

(1) ابن رشد، م م س، 313– 320.

(2) أرسطو، م م س، 335– 336.

Aristote, *Traité du Ciel*, p 141-142.

Aristote, *du Ciel*, ibid, p 123.

(3) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 315، 317.

لذلك لا بد من أن نضرب بأيدينا إلى غير هذا الكتاب من تواليف أبي الوليد لتحقيق أكثر ما يمكن من بسط وإسهاب في المسألة التي تشغلنا في المقام الأول فيما نحن بسبيله، وهي مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، ومن ثم، مسألة مدى نزوعه إلى الكثرة أو إلى الوحدة.

لعل أهم كتاب يمكن استدعاؤه، بهذا الصدد، كتاب الكون والفساد، ولا سيما المقالة الثانية منه لأن الجزء الأول منها على وجه الخصوص، يشكل امتداداً طبيعياً لكتاب السماء والعالم من هذه الجهة، أي من جهة الفحص في طبائع وعدد اسطقسات الأجسام، ومن ثم، من حيث النظر في موجودات العالم المحسوس، هل هي اسطقس واحد أو أكثر من واحد، وذلك بعينه ما يستأثر بعنايتنا في هذا الفصل كما هو معلوم مما تقدم من أقاويلنا فيه.

إذا لم يكن بأيدينا من تواليف ابن رشد في الكون والفساد إلّا المختصر والتلخيص إذ لم يضع أبو الوليد شرحاً لهذا الكتاب [1]، فإن الكتابين معاً يؤكدان على ذلك، أي على أن النظر في طبيعة الأجسام البسيطة وعددها إنما هو من المواضع المشتركة بين علمي السماء والكون والفساد، فإذا كان ذلك ما يستفاد من كتابات أبي الوليد وأرسطو في السماء، كما ألمعنا إلى ذلك سابقاً وهو ما سنؤكد عليه أيضاً في ما يلي من مواضع ونظرات، فإننا، فيما يتعلق بكتب الكون والفساد، نقرأ لدى ابن رشد في المختصر: إن

«هذه المقالة (يبتدئ)[2] فيها بالفحص عن الأشياء التي تدعى اسطقسات الأجسام أي هي وكم عددها»[3].

---

(1) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س ن، ص 77.

(2) لعلها كذلك (يبتدئ)، أي أرسطو وليس «نبتدئ» كما وردت في الطبعات المشار إليها من قبل، فتأمل.

(3) ابن رشد، رسالة الكون والفساد، نشرة رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 108.

ونقرأ في التلخيص أيضاً: إن

«هذه المقالة فيها جمل أربع، الجملة الأولى يفحص فيها عن الأجسام المسماة اسطقسات هل هي اسطقس أم لا وإن كانت فهل كلها أو بعضها»[1].

بالرغم من أن هذا الإشكال مشترك بين الكتابين، أي كتابي السماء والعالم والكون والفساد، ومن ثم، بين علمي السماء والكون والفساد، إلّا أن جهة النظر فيه تختلف، مع ذلك، من كتاب إلى آخر وأيضاً من علم إلى آخر. ذلك انه إذا كان كتاب السماء والعالم، كما وقفنا على ذلك فيما تقدم، ينظر في هذا الإشكال، وفي ما يتصل به من مسائل، من جهة الحركة والمكان، فلمكان محدودية المواضع والحركات وانحصارها في أربعة، بالنسبة للأمكنة، وفي ثلاث، بالنسبة للحركات، لايمكن أن يوجد أكثر من خمسة اسطقسات، إذا كان كذلك فإن كتاب الكون والفساد ينظر في الأمر من جهة صور الأجسام البسائط، أو ما يسميه ابن رشد، أيضاً، المتضادات الأول أو القوى الأول وما يتولد عنها من خصائص وكيفيات.

هذا ما نقف عليه في مختصر الكون والفساد، حيث يؤكد أبو الوليد على أن بيان عدد الأجسام البسيطة إنما يتم بالقول والحس معاً، وذلك من جهة بيان عدد المتضادات الأول وعدم قابليتها لأن ترجع لا إلى بعضها البعض ولا إلى غيرها من المتضادات أو الكيفيات، حيث يرسم ابن رشد مسار الفحص منذ البداية إذ يقول:

«فيجب إذن، أن نحصي أصناف المتضادات التي في الغاية التي في جميع الأجسام ونتأمل ما منها بسائط وما منها متولد عن البسائط،

(1) ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995، ص 87.

كالصلب واللين الذي هو عن اليبوسة والرطوبة. فإن ألفينا بسائط منها أكثر من واحد إليها تنحل جميع المتضادات وليس بعضها ينحل إلى بعض ولايتركب من بعض، قضينا بأن الأجسام البسائط التي توجد لها هذه المتضادات في الغاية هي اسطقسات المركبات»[1].

يخلص ابن رشد، انطلاقاً من حاسة اللمس واعتبارا من أن كل جسم طبيعي فهو، بالضرورة، ملموس، إلى وجود عدد من المتضادات هي الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والثقل والخفة، والصلابة واللين، والتخلخل والكثافة، واللطافة والغلظ، والقحل واللزوجة، والخشونة والملاسة. وبما أن الشرط اللازم لتكون الاسطقسات اسطقسات هو ان تكون صور البسائط فاعلة ومنفعلة، وإلا لم تكن البتة اسطقسات، فإن أبا الوليد لا يستبقي من المتضادات السالفة الذكر الا أربعة يتوافر فيها الشرطان اللذان تبين وجوبهما، حتى الآن، لكون الأجسام البسائط اسطقسات وهما: أولاً، ألا ترجع المتضادات، أو صور البسائط، إلى بعضها أو إلى غيرها من المتضادات، وثانياً، أن تكون فاعلة ومنفعلة. هذه المتضادات الأربعة الباقية هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. أما ماعداها من المتضادات فهو متولد عنها لأنه ليس فاعلاً ولا منفعلاً كما أنه إنما إليها يرجع ويرتد. ذلك ما يخلص إليه أبو الوليد إذ يقول:

«وأما الأربع القوى التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فمع انها قوى فاعلة منفعلة ليست توجد منحلة إلى شيء ولا بعضها إلى بعض... وإذا كان هذا هكذا وتبين ان هذه الأربعة القوى[2] هي أبسط المتضادات الموجودة في المركب، فمن البين

(1) ابن رشد، رسالة الكون والفساد، م س ن، ص 109.

(2) كذا في النص ولعل الصحيح أن تقرأ (قوى) أو أن تقدم على لفظ الأربعة فتقرأ هكذا (القوى الأربع أو الأربعة) والأمر نفسه ينطبق على العبارة نفسها في بداية النص، فتأمل.

ان الأجسام البسائط التي توجد هذه القوى صورا لها وهي فيها في الغاية في الفعل وعلى التمام هي اسطقسات المركبات... فبالواجب ما لزم ان تكون هذه الأربعة هي صور الاسطقسات وان يكون عددها هذا العدد»[1].

لا نلفي في تلخيص الكون والفساد، مقارنة إلى ما وقفنا عليه في المختصر، إضافات نوعية، أو جديدة على الأقل، فيما يخص البرهنة التي يقيمها علم الكون والفساد على أن الاسطقسات أربعة، فانطلاقاً من القول والحس معاً يتم، في التلخيص، تقديم المعطيات التي أوردناها في المختصر. لكن التلخيص يتميز عن المختصر، مع ذلك، بثلاثة أمور منها: أولاً، استحضار المناخ العربي الإسلامي من خلال الإحالة على المجال اللغوي العربي بالمقارنة مع مقتضيات اللسان اليوناني، وذلك بخصوص معنى لفظي الحرارة والبرودة الدالين في اللغة الإغريقية على الفعل، بينما يدل لفظا الرطوبة واليبوسة على الانفعال.

نعم، إن أبا الوليد يشير إلى شيء من هذا في المختصر، لكنه إنما يفعل ذلك باقتضاب شديد وبدون استثمار المقارنة الممكنة التي يوردها في التلخيص[2].

---

(1) ابن رشد، رسالة الكون والفساد، م س ن، ص 111، 112.

(2) نقرأ في المختصر بهذا الصدد: «أما الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فإنها قوى فاعلة ومنفعلة وذلك ظاهر من اسمها» ابن رشد، رسالة الكون والفساد، م س ن، ص 109.

أما في التلخيص فنقرأ: «فأما الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فإن اسماءها الدالة عليها انما هي عندهم من حيث الاثنتان منهما فاعلتان وهما الحرارة والبرودة، والاثنتان منفعلتان وهما الرطوبة واليبوسة وذلك ظاهر من رسومهما.... وهذه الرسوم للحار والبارد واليابس والرطب، وإن كانت ليست مما يدل عليه اسماؤها عندنا ولاهي رسوم تتنزل منزلة الأقاويل الشارحة للاسم ولا يشهد لها التسمية كما =

يتمثل الأمر الثاني الذي يتميز فيه التلخيص عن المختصر في استحضار الإسكندر ومحاورته، في التلخيص دون المختصر، وذلك في مناسبتين تتعلق إحداهما بالمقارنة بين النار التي هاهنا وتلك الموجودة في مقعر فلك القمر، وقد وقفنا عليها في موضع سابق من هذا الفصل، أما الثانية فتخص سبب سكوت أرسطو، وهو يتحدث عن المتضادات، عن التكاثف والتخلخل وعن الخشونة والملاسة، فذلك، في نظر الإسكندر، لأن هذه المتضادات داخلة تحت أخرى غيرها باعتبار هذه الأخرى، فيما يبدو، أكثر أولية من تلك. فالتكاثف والتخلخل إما أنهما تحت الثقيل والخفيف أو أنهما تحت الصلب واللين، والخشونة فلأنها تحت اليبس بينما الملاسة تحت الرطوبة. لا يقبل ابن رشد بهذا التفسير الذي يتبناه الإسكندر، بمقتضى رواية أبي الوليد نفسه، على أنه، كما يقول، ليس ببيان، فإذا كان من المتخلخل ماهو صلب فعلاً (الزجاج مثلاً)، فإن من الأملس ما ليس برطب (وتلك حال الرخام)، كما أن من المتخلخل ما هو ثقيل (مثلما هو الشأن بالنسبة للزجاج) في الوقت الذي قد يكون فيه خفيفاً ماهو متكاثف (على ما هو الأمر في السحاب)[1].

اما الأمر الثالث الذي يختص به التلخيص دون المختصر فهو استدعاء مختلف المواقف في عدد الاسطقسات هل هي واحد أو أكثر من واحد، أي اثنان (بارمنيدس) أو ثلاثة (أفلاطون وغيره) أو أربعة (انبادقليس)[2].

= كانت عندهم فيما احسب، فهي أمور بينة الوجود في نفسها لهذه الكيفيات، اعني هذه الأفعال التي رسمت بها، وهي رسوم ماخوذة من فصولها بواسطة، ولكن اتفق لها في ذلك اللسان ان كانت أمورا مشهورة ومعقولة لشهادة التسمية لها وهي عندنا معقولة لا مشهورة».

ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، م س ن، ص 92– 93.

(1) ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، م س ن، ص 95.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص96– 97.

إذا كان تلخيص ابن رشد ينفصل عن كتاب أرسطو في الكون والفساد في الأمرين الأول والثاني، فإنه يبقى وفياً له في الأمر الثالث وذلك بالقدر الذي لا يقدم فيه جديداً فيما يتعلق بالبرهان على أن الاسطقسات أربعة. وللسبب نفسه يبقى المختصر، أيضاً، أبعد من التلخيص وأكثر التصاقاً بكتاب الكون والفساد للمعلم الأول، فهو يوافق كتاب الحكيم في كل المعطيات السالفة الذكر، ولاينفصل عنه إلا في عدم استعراض مختلف المواقف التي يوردها أرسطو بخصوص عدد الاسطقسات[1].

وبالجملة فأبو الوليد بن رشد يقر، في كل من مختصر الكون والفساد وتلخيص الكون والفساد، على ما بينهما من فروق، بأن عدد الاسطقسات أربعة، وذلك على غرار ما انتهى إليه في كتبه حول السماء والعالم، كما أوضحنا ذلك فيما تقدم، وإذا كان التلخيص يشي بغير قليل من الانغراس في التربة العربية الإسلامية، فضلاً عن أنه ينقل الينا صورة المناخ السجالي للقول في عدد الاسطقسات، سواء بالنسبة لأرسطو، كما تؤكد ذلك مناظرة المواقف المختلفة بهذا الصدد، أو سواء بالنسبة لابن رشد، مثلما يستفاد ذلك من مقاولة الإسكندر، إذا كان هذا هكذا مما لا نلفي له أثراً في المختصر إلّا أن المختصر، مع ذلك، لا يقصر في البرهنة على أن عدد الاسطقسات أربعة مثله في ذلك مثل التلخيص، بل وعلى غرار كتاب أرسطو نفسه في الكون والفساد.

معنى ذلك أن العالم وإن كان واحداً لدى فيلسوف قرطبة ومراكش

(1) يمكن الوقوف على المقارنات الممكنة، بهذا الصدد، بالنسبة لابن رشد من خلال المعطيات والإحالات التي قدمناها هاهنا أما بالنسبة لأرسطو ففي الترجمة الفرنسية التي اعتمدناها مثلاً لكتاب الكون والفساد في هذا العمل وهي التي أنجزها «تريكو»،

Aristote, *De la génération et de la corruption*, Traduction et notes par J. Tricot, Vrin, Paris, 6éme tirage, 1998, p 100-108.

إلّا أنه، مع ذلك، لا يخلو من نزوع إلى الكثرة، إذ لا ينبغي، في تقديره، إلغاء التعدد الملاحظ لصالح وحدة مطلقة لا تشهد لها الوقائع ولا يقرها العقل. إن الوحدة لا تتنافى، بمقتضى هذا التوجه، مع الكثرة بقدر ما تحتويها وتجعلها في خدمتها من خلال الاعتراف بها أولاً، ثم من خلال العمل على تقليصها لئلّا تؤول إلى اللانهاية، حيث يصبح العالم لدى ابن رشد، لا وحدة مطلقة ولا كثرة لامتناهية، وإنما يغدو واحداً لا يخلو من كثرة، وكثيراً ينزع نحو التوحد. وذلك ما لا يسلم من التهديد والنسف عندما يتدخل القول في الجرم الخامس، كما سنفهم ذلك من الفصل اللاحق، فلنوجه عنايتنا إليه.

الفصل الثالث

الجرم الخامس وأفق الثنائية

بعد أن خلصنا، مع ابن رشد، إلى إقرار وجود خمسة أجسام بسيطة، باعتبارها العناصر الأولية التي يتشكل منها العالم، وبعد أن بسطنا القول في أربعة منها، هي الأرض والماء والهواء والنار، كما تبين ذلك في الفصل السابق، لا بد من مواصلة الفحص باستئناف النظر في الجرم الخامس، وذلك عبر البرهنة على وجوده، والكشف عن طبيعته وخصائصه، ليتم لنا، بذلك، القول في مسألة تناهي العالم بتناهي عدد أجرامه، أو أجسامه البسيطة والأولية، ولنتمكن، بفضل ذلك، من توجيه العناية، بصورة مباشرة وأكثر دقة، إلى إشكال العلاقة بين الوحدة والكثرة، وذلك للاعتبارين اللذين لا بد من استحضارهما في هذا السياق وهما: أولاً، تقاطعه إلى حدود التطابق مع إشكال التناهي واللاتناهي، كما أوضحنا ذلك فيما تقدم، وثانياً، كونه، للسبب ذاته، واحداً من الإمكانات، إن لم يكن الإمكان الأهم، للنظر في تناهي العالم أو لاتناهيه لدى ابن رشد.

على أننا نرى أن نعرض، قبل هذا الاستئناف، للتذكير بأمرين أساسين انتهى بنا اليهما النظر آنفاً وهما: أولاً، إن أبا الوليد ينهج مساراً معكوساً

للذي نقترحه، في هذا العمل، وفي هذا الفصل منه بوجه خاص، حيث يبتدئ بالفحص في الجرم المستدير، ثم يردفه بالنظر في الأجسام الأربعة الأخرى. وقد شرحنا، فيما تقدم، المبررات التي دفعت بنا إلى هذا القلب، أو التعديل، ليستقيم لنا النظر ويصح كما نراه.

أما الأمر الثاني الذي بدا لنا أن من الواجب التذكير به، أيضاً، في مستهل هذا الفصل، ولا سيما أنه مناط القول في هذا العمل، أو في قسط هام منه على الأقل، فهو أن أبا الوليد يبدو، هاهنا، وكأنه بصدد نظر مستقل عن مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، ووحدته أو كثرته، فيخيل للناظر في هذا الأمر، من ثم، وكأنه بإزاء فحص متميز، لدى ابن رشد، كل التميز عن هذه المسألة، ومغاير لها كل المغايرة.

غير خاف، إذن، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، إن هذا الفحص، أو النظر، إنما يتعلق بمطلب إثبات وجود جرم خامس، الأمر الذي يجعل هذا المطلب وكأنه مقصود قصداً، أي أنه مطلوب، أو مراد، لذاته، لا لغاية أخرى أبعد منه هي، فيما نعتقد، مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، وكذا وحدته أو كثرته. لذلك يتزيى النظر في هذا المطلب، ومن ثم هذا المطلب بكامله، بمظهر طبيعي لا تعاليمي.

نعم، لا بد من الإقرار بأن الحديث عن الجرم الخامس ينتمي، في كثير من ملامحه، إلى النظر الطبيعي، خاصة أنه يستدعي قدراً هاماً من المقولات الطبيعية، ولا سيما منها مقولة الحركة. لكن وصل الصلات بين القول في هذا الجرم وبين النظر في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، ومن ثم وحدته أو كثرته، بحسب ما نرومه في هذا العمل، إنما يميل بهذا الوصل، إلى التعاليم قبل العلم الطبيعي، أو بموازاة معه على الأقل، حيث يمكن القول بأن غرضنا الأساس، هاهنا وفي أضيق الحدود، أن نكشف عما يمكن اعتباره نوعاً من الوساطة التعاليمية للنظر الطبيعي، أو لعلنا نستطيع الطموح إلى الكشف، لا فقط عن

وساطة أو أداتية، وهي بعض من معالم النزعة التطبيقية الممكنة بين العلمين، وإنما عن علاقات تأسيس، أو «أخذ»، يستمد أحدهما، بمقتضاها، وهو هنا العلم الطبيعي، موضوعه، أو جزءًا من موضوعه، على الأقل، من العلم الآخر، أي من التعاليم[1]، بحسب السياق الذي نحن فيه.

وفعلاً فبعد أن عمد أبو الوليد إلى إثبات وجود جرم خامس، ذي حركة مستديرة، غير كائن ولا فاسد، ولا يقبل الاستحالة الأثرية ولا الضدية، كما سنقف على ذلك في موضع لاحق، بعد ذلك يتوج أبو الوليد هذا الفحص، في المختصر كما في التلخيص، بالقول في عدد الأجسام البسيطة، كما أوضحنا في مناسبة سابقة، بل إنه يعتبر أن الحركة ذاتها، وهي، كما نعلم،

(1) نشير، هاهنا، إلى موضوع نظرية العلم أو البرهان لدى ابن رشد، كما دشن القول فيها الأستاذ المرحوم «جمال الدين العلوي». يمكن، بهذا الصدد، مراجعة المقالات التالية للأستاذ المرحوم:

نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد، حلقة وصل بين الشرق والغرب، أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، ندوات المملكة المغربية، السفر 12، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، نيسان/ ابريل، 1985، ص 43 – 105.

تطور نظرية البرهان عند ابن رشد أو ملاحظات حول تطور نظرية البرهان عند ابن رشد، بحث تركه الأستاذ غير منشور وكان قد قدمه ضمن أعمال الحلقة الرشدية الأولى، فاس، آذار/ مارس، 1989. وقد أشرفنا على نشره في مجلة «الصورة» الصادرة بالمغرب، عدد 1، خريف 1998، ص 40–54.

حول تطور نظرية البرهان، وهو بحث غير منشور كان الأستاذ المرحوم قد أمدني بنسخة منه آمل، وفاءً للرجل وللتاريخ، أن أعمل على نشرها في وقت قريب، وهي بحسب ما يستفاد من أحد هوامشها لاحقة على المقالة السابقة.

أما فيما يخص استئناسنا ببعض العبارات،مثل العلاقات التطبيقية والتأسيسية، فلعل من الجلي جداً لدى العارفين بشيء من تاريخ العلوم والابستمولوجيا أننا إنما نستلهم، في ذلك، بعضاً مما قدمه الفيلسوف والابستمولوجي الفرنسي، لويس ألتوسير، ولا سيما في كتابه حول «الفلسفة والفلسفة التلقائية للعلماء»، ماسبيرو، 1973، (بالفرنسية).

لفظ طبيعي بامتياز، إنما هي تابعة لمفهومي البعد والقدر، أو المقدار، وهما، كما ترى، لفظان تعاليميان بالقصد الأول. معنى ذلك أن النظر الطبيعي تابع للنظر التعاليمي، أو هو، بعبارة أخرى، لاحق من لواحقه، إذ إنه:

«واجب أن تكون أنواع الحركات على عدد أنواع الأبعاد» (1).

كما أن وجود ثلاثة أنواع من الحركات، مستديرة ومن الوسط وإليه، إنما

«هو موافق لما قيل قبل من أن الجرم ركب من ثلاثة أقدار. ولذلك كانت حركات الجرم أيضاً ثلاثة» (2).

من هنا، فمعظم المفاهيم والألفاظ التعاليمية التي يستدعيها أبو الوليد للقول في إثبات جرم خامس، من أجل إكمال القول في عدد الأجسام البسيطة، هي، أساساً، الاستدارة، والاستقامة، والبعد، والقدر أو المقدار...

يثبت ابن رشد وجود جرم، أو جسم، بسيط خامس، في مختصر السماء والعالم، اعتمادا على إقرار وجود حركة مستديرة طبيعية ومبسوطة، أو بسيطة، وهو ما يستلزم وجود جسم مستدير له هذه الحركة. يرى أبو الوليد أن هذا البيان مشترك بين كتابي السماء والعالم والسماع الطبيعي. ذلك أن الجزء، أو الشق، الأول من هذا البيان، أي المقدم، وهو وجود حركة مستديرة طبيعية ومبسوطة، من اختصاص السماع الطبيعي، أو علم الفيزياء بمعناه التقليدي أو المشائي بوجه خاص، بينما الجزء الثاني منه، أو التالي، وهو وجود جسم مستدير يتحرك، بالطبع، حركة استدارة، فهو من مهام «السماء والعالم»(3).

تنبني البيانات، أو السبارات، التي يقدمها أبو الوليد، في المختصر،

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 77.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

(3) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 4- 5 ؛ أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 27- 28.

لإثبات وجود جرم مستدير الشكل يتحرك حركة استدارة بالطبع، على عدة حجج وبراهين تتأسس، جميعها، على الإقرار بوجود ثلاثة أبعاد، ومن ثم ثلاثة أنواع من الحركات، كما أسلفنا القول: إثنان منها هما الحركة المستديرة والحركة المستقيمة، وتصبح ثلاثة بانقسام هذه، أي الحركة المستقيمة، إلى فصلين نوعيين هما الحركة من الوسط، أو إلى أعلى، والحركة إلى الوسط، أو إلى أسفل. الأولى، أي التي إلى أعلى، منها التي بإطلاق، وهي للنار، ومنها التي بإضافة، وهي للهواء، والثانية، أي التي إلى أسفل، هي أيضاً منها التي بإطلاق، وهي للأرض، ومنها التي بإضافة، وهي للماء. وإذا كانت كل واحدة من هذه الحركات، سواء منها النوعية أو القسيمة للأنواع، تستلزم، بالضرورة، وجود جسم بسيط ملائم لها، فإن الحركة المستديرة تستلزم، هي أيضاً وبالضرورة، وجود طبيعة خامسة، أو جرم خامس بسيط، طبيعته غير طبائع الأجسام الأربعة الأخرى، ويتحرك على استدارة، بالطبع لا بالعرض، هو الجرم السماوي[1].

نقف على هذا الدليل، أيضاً، في تلخيص السماء والعالم[2]، لكن مع شيء من البسط والإسهاب، وبنوع من تقليب وجوه الفحص والنظر، لا نجده أحياناً في المختصر، إذ يعتمد ابن رشد في بيان استحالة أن تكون للجرم السماوي الحركة من الوسط أو إلى الوسط، لا بالطبيعة ولا بالعرض، إنه لو كانت له إحدى هاتين الحركتين لكان المآل هو الاصطدام بعدة شناعات، منها: إن الحركة المستقيمة ستجعل منه، لو وجدت له، واحداً من الأجسام الأربعة لا غير، ومنها أنها ستنفي عنه، في تلك الحال، الحركة المستديرة بالطبع، ومنها، أيضاً، أنها ستجعل له ضداً، وذلك كله محال في حق هذا الجرم[3].

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 5-6 ؛ أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 28- 29.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 77- 79.

(3) ابن رشد، م س، ص 83- 84.

بالرغم من هذا التوافق الواضح بين المختصر والتلخيص فإن المختصر، ينقل إلينا صورة غنية يفتقدها التلخيص، هي صورة المناظرات، أو المساجلات، التي يخوضها أبو الوليد مع كل من بطليميوس وثامسطيوس.

لعل هذا النفس السجالي للمختصر ينأى به، شيئاً ما، عن الملاحقة النصية للنص الأرسطي، بخلاف ما عليه الأمر في التلخيص. فأرسطو، وهو يعرض لهذا الدليل الوارد، لدى ابن رشد، في كل من المختصر والتلخيص أيضاً، لا يلجأ، كما جرت بذلك عادته، إلى مناظرة مواقف أخرى لمخالفيه، بل إنه لا يشير، من قريب ولا من بعيد، إلى وجود نظار يناهضهم أو يناهضونه بهذا الصدد[1]. قد يستفاد، من ذلك فعلًا، إنه لم يكن يوجد، في زمن أرسطو، لا نظائر تلك المواقف ولا أمثال أولئك النظار، بينما أصبحت المسألة، على عهد ابن رشد، أكثر غنى وخصوبة، فغدا النظر فيها، من ثم، أكثر إشكالاً وعواصة لتراكم الشروح على أقاويل أرسطو ولتزايد العناية بالموضوع.

يتقوم الدليل الثاني في المختصر، على وجود جرم خامس وعلى أن هذا الجرم هو الجرم السماوي، من بيان عدم إمكان أن تكون الحركة المستديرة ولا لواحد من الأجسام الأربعة البسيطة، وإنها إن كانت لواحد منها، أو حتى لها جميعاً، فعرضية لا على جهة الطبع أو طبيعية. ومعنى ان تكون لها كذلك، أي عرضية، أن تكون لها، لا بمبدأ فيها، بل بمبدأ من خارج، أي خارج عنها. لذلك لا بد أن تكون الحركة المستديرة لجسم آخر غير الأجسام الأربعة. وليس ذلك إلا للجرم السماوي. ومعنى ذلك، أيضاً، أنه لا يمكن

---

(1) أرسطو، في السماء، م س، ص 129- 131.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 4-5-6.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 3- 4.

أن يوجد لكل واحد، من هذه الأجسام، حركتان طبيعيتان، إذ سوف يوجد للضد، إذ ذاك، أكثر من ضد واحد، وهو أمر غير ممكن. فإذا كان لكل جسم، من الأجسام الأربعة، حركة طبيعية تخصه، فإنما توجد له الحركة المستديرة، إن وجدت، على سبيل العرض لا بالطبع، ومن ثم، لا بد للجرم السماوي من حركة تخصه، مثله في ذلك مثل سائر الأجسام الطبيعية البسيطة. وما دامت الحركة المستقيمة، سواء منها التي من الوسط أو التي إليه، غير موجودة له، فلهذا الجسم، بالضرورة، الحركة المستديرة[1].

يبدو أن أبا الوليد، وأرسطو قبله، وغيرهما من النظار القائلين بهذا المذهب في عدد الأجرام، إنما يتحيزون له لأنهم لما لم يجدوا، من الأجسام، في الشاهد، ما له هذه الحركة، أي المستديرة، وأيضاً لما لم يبق أمامهم إلّا الجسم السماوي، وبدا لهم أن حركته موافقة لهذه الحركة، نسبوها إليه.

مهما يكن، من أمر هذا التفسير، فإن تلخيص السماء والعالم يكاد لا يختلف، هاهنا، عن المختصر إلّا في العبارة، وفي أسلوب الصياغة والعرض، مع إبراز بعض الوجوه التي قد لا يحفل بها المختصر أحياناً، مثلما هو الشأن في الدليل الأول، بل إنّ المختصر يتجاوز التلخيص، أو يتميز عنه، على الأقل، في الطابع السجالي الذي يعرض أبو الوليد، بمقتضاه، لمناظرة ابن سينا في إحدى مقدمات هذا البيان، وهي المقدمة القائلة بعدم إمكان كون ما بالعرض متقدماً على ما بالذات، مع أنها، في نظر ابن رشد، مقدمة بينة بنفسها[2].

إن قرابة المختصر والتلخيص، بهذا الصدد، تجعل المسافة بين كل

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 6- 7. أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 28- 29.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 7. أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 29.

واحد منهما، من جهة، وبين كتاب السماء لأرسطو، من جهة أخرى، مسافة واحدة، أو تكاد أن تكون كذلك[1]، لولا أن المختصر يجنح إلى التباعد عن النص الأرسطي، أكثرمن التلخيص، بفضل طابعه السجالي المشار إليه، أو نقول إنه، بالأحرى، إنما يكرس الصورة الجدالية العامة التي يختتم بها أرسطو النظر في هذا الدليل، إذ قد يقال، مع التسليم بوجود جرم خامس ذي طبيعة مغايرة لطبائع الأجسام البسيطة الأخرى، بأن الحركة المستديرة إنما هي له بالعرض، بينما توجد له حركة أخرى بالطبع. ينكر أرسطو هذا القول، والاعتراض اللازم عنه، من منطلق أن نوعي الحركة المستقيمة، إذ هي وحدها الموجودة بموازاة مع المستديرة، لايوجدان إلّا للعناصر الأربعة، فالحركة إلى فوق للنار والهواء، والحركة إلى أسفل للأرض والماء[2].

إن ابن رشد، وإن كان إنما يكرس، في المختصر والتلخيص معاً، هذه الصورة الجدالية المشار إليها لدى أرسطو نفسه[3]، إلاّ أنه، في المختصر، أكثر انخراطاً في المناظرة منه في التلخيص، بل إنه يتفوق، في ذلك، على أرسطو ذاته في سمائه، إذ لا يكتفي أبو الوليد، هاهنا، بالإشارات العامة، كما أوضحنا ذلك فيما تقدم، بل يشير إلى أسماء بعينها، ويحاور نظاراً بالذات، مما لا نلفي

(1) أرسطو، في السماء، م س ن، ص 130-131-132.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 6-7.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 4-5.

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص 132. ويمكن مراجعة الترجمتين الفرنسيتين اللتين نعتمدهما هنا في المعطيات والصفحات نفسها.

(3) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن. أو رسالة السماء والعالم، م ص س ن؛ وأيضاً تلخيص السماء والعالم، م س، ص 80. يعبر ابن رشد عن ذلك بعبارات من قبيل «وليس لقائل أن يقول»، كما نقرأ في التلخيص، أو من قبيل «وليس لأحد أن يقول» كما نقرأ في المختصر.

لهم، ولا لنظرائهم، أثراً، لا في التلخيص ولا، بطبيعة الحال، لدى أرسطو، ولا سيما منهم بطليميوس وثامسطيوس والشيخ الرئيس[1].

يتداخل الدليل الثالث، في المختصر، مع الدليل الثاني السالف الذكر، لأنه يحاول إنكار الحركة القسرية عن الجرم السماوي المستدير والمتحرك دوراً، وهي الحركة التي انتهى إلى أنكارها، أيضاً، الدليل الثاني، حيث اعتمد، في ذلك أساساً، على نفي أن يكون، في هذا الجرم، أصلاً، مبدأ مضاد للمحرك[2].

لكن هذا الدليل يتميز، مع ذلك، عن سابقه، بكونه يختص بإثبات إن الجسم المستدير، لمكان تمامه، يتقدم على غيره من الأجسام، وبأن التمام إنما وجد له لأنه متناه بذاته. ذلك ما يجعله بمثابة صورة من الصور، أي أنه لا يستمد التناهي من غيره، بل إنه يحقق، بهذا الصدد، اكتفاءه الذاتي. وإذا لم يكن الأمر كذلك لزم أحد احتمالين، إما أن يكون الجرم السماوي متناهياً بالعرض، وإما ألّا يكون متناهياً أصلاً، أي أن يحل فيه اللاتناهي بدل التناهي، وبما أن ذلك كله غير ممكن، فهذا الجرم متحرك، بالضرورة، دوراً، ومن ذاته لا بصفة قسرية[3]، وذلك ما يضمن له التناهي ويجعله أبعد ما يكون عن اللاتناهي لمكان طبيعته الصورية غير المادية، إذ إن المادية، ومن ثم، الهيولانية والقوة

---

(1) واضح أن ما يصح الحديث عنه، هاهنا، بالنسبة لأرسطو، هم النظراء، لا هؤلاء النظار أنفسهم الذين يذكرهم ابن رشد،لأن هؤلاء لاحقون عليه في الزمان، ومنهم من كانوا من شراحه، كما نعلم، ولا سيما ثامسطيوس وابن سينا.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن. أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 29– 30.

(3) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 7– 8. أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 30.

والإمكان، لا تقال فيه إلّا باشتراك الاسم وعلى جهة الاستعارة لا على الحقيقة وبالتقديم.

واضح، إذن، أن الأساس الذي يشكل عمدة الدليل الثالث، وهو التمام والتناهي في الجرم المستدير، دليل آخر على الأفق التعاليمي لهذا المطلب ككل، أي مطلب إثبات وجود جرم خامس، كما ألمعنا إلى ذلك في مستهل الديباجة الموطئة للنظر في هذا المطلب. وإذا كان هذا الأساس مما يقرب، بهذا الخصوص، بين النصوص الثلاثة، أي مختصر وتلخيص السماء والعالم لابن رشد من جهة، ثم كتاب أرسطو في السماء من جهة ثانية، فلأن المسار العام، لهذا الدليل بكامله، يبقى واحداً فيها جميعاً، أو متشابهاً بينها بوجه عام[1].

على أن في المقابلة بين المختصر والتلخيص، بالرغم مما بينهما من تماثل بهذا الصدد، نوعاً من التميز للمختصر لا عن التلخيص فحسب وإنما عن سماء أرسطو نفسه، حيث لا يذكر أرسطو، ولا ابن رشد في التلخيص، إن التمام للمستدير بمثابة الصورة. نعم، إن التلخيص يشير إلى شيء من هذا لكن في سياق آخر ليس هو نفسه السياق الذي يهمنا في هذا المقام وإن لم يكن بعيداً عنه كل البعد، وهو السياق الذي يبرهن فيه التلخيص على أن العالم بجملته تام، كما سنقف على ذلك في حينه، في حين أن السياق الذي يشغلنا في المقام الراهن هو سياق إثبات وجود جرم خامس ذي حركة مستديرة.

يجب التأكيد، بمقتضى ما تقدم، على أن هذا الدليل الثالث يبرز خاصية أساسية تتميز بها الطبيعة الخاصة بالجرم السماوي ما دام مستديراً، وهي أنه،

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 81.
أرسطو، في السماء، م س، ص132– 134.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 6-7.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 4-5.

بفضل التمام الذي له، كما يقول أبو الوليد، صورة من الصور، أو أنه بمثابة صورة من الصور. إننا أمام طبيعة مخالفة تماماً لطبيعة الأجسام الأربعة، وهي الطبيعة الصورية لا المادية، الأمر الذي يجعلنا بإزاء عالمين متمايزين كل التمايز، أحدهما مادي والآخر صوري.

سوف يتوقف، عند هذا الدليل، إمكان المقابلة بين المختصر والتلخيص. ذلك أن التلخيص يورد برهانين آخرين لا يذكرهما المختصر. ليس معنى ذلك أن هذين البيانين غائبان كل الغياب في المختصر، بقدر ما أن لهما نوعاً من الحضور من غير اليسير الإمساك به بما يكفي من السرعة والوضوح، وإن كان من غير المتعذر، على الدارس اليقظ اللبيب، أن يتصيد بعض الملامح الأساسية التي تشكل عمدة ما يتقوم منه هذان الدليلان من مقدمات ونتائج. إنهما محايثان، ولاسيما منهما البرهان الرابع، للبراهين الثلاثة الواردة في المختصر.

إن هذا الحضور/الغياب يمنح المختصر قدراً لا يستهان به من الاستقلالية والتباعد عن التلخيص، ومن ثم، عن كتاب أرسطو في السماء، بينما يبقى التلخيص أكثر وفاءً وأمانة، فيما نحن بسبيله، للمعلم الأول ولكتابه.

يقوم البرهان الرابع، في التلخيص، في لحظة أولى، على القسمة المعروفة للحركة إلى طبيعية وعرضية، ثم يقوم، بعد ذلك، أي في لحظة ثانية، على بيان كيفية ارتباط الحركة الواحدة، منهما، بجسمين اثنين، وذلك بجهتين مختلفتين. فإذا كانت الحركة طبيعية لجسم ما، بجهة من الجهات، كانت عرضية قسرية لجسم آخر، لكن بجهة أخرى غير الجهة السالفة. فالحركة إلى فوق، مثلاً، طبيعية للنار وأيضاً للهواء، لكنها عرضية قسرية للأرض وللماء، بينما الحركة إلى أسفل طبيعية للأرض والماء، لذلك فهي عرضية قسرية للنار وللهواء. بناءً على ذلك فالحركة المستديرة، بما هي عرضية وقسرية للأجسام الأربعة الأولى، فهي طبيعية لجسم آخر. ومعلوم أن هذا الجسم لا يمكن ان يكون إلّا الجرم السماوي.

غير خاف أن هذا الدليل يتقاطع، بل يكاد يتطابق في بعض ملامحه، مع الدليلين الثاني والثالث معاً، من جهة، ثم مع الدليل الثاني بمفرده، من جهة ثانية، وليس ذلك في المختصر فحسب ولكن أيضاً في التلخيص. أما مطابقته، أو ما يشبه ذلك، للدليلين الثاني والثالث في آن واحد، فمن جهة أن الدليلين، معاً، يثيران مسألة القسرية في الحركة، كما أبرزنا ذلك عند المقارنة بينهما، في موضع سابق. لقد تبين، من أمر الحركة المستديرة، هنالك، أن هذه الحركة لا يمكن أن تكون قسرية للجرم السماوي، ومن ثم، فهي طبيعية له، ما دامت موجودة له بالضرورة. وهذا، فيما نعتقد، غير بعيد عما يقره الدليل الرابع في التلخيص، بل إنه، كما ترى، لا يعدو أن يكون عبارة أخرى عنه. فما دامت الحركة المستديرة غير طبيعية لغير الجرم السماوي من الأجسام البسيطة، وإنما هي عرضية لها وقسرية، فإنها، لهذا الجرم، طبيعية بالضرورة.

وأما تقاطع البرهان الرابع، في التلخيص، مع البرهان الثاني فيه وفي المختصر كذلك، فمن جهة، إن هذا البرهان الثاني، كما شرحنا ذلك في حينه، ينفي وجود مبدأ من خارج في الجرم السماوي، لأن ما حاله تلك الحال، أي ما مبدؤه من خارج لا فيه، فالحركة اللازمة له عن هذا المبدأ الخارجي عرضية لا طبيعية، بينما هي طبيعية للجرم السماوي، لأن ما هو طبيعي لجسم، فهو عرضي، بالضرورة، لغيره، والعكس صحيح. وتلك هي المسألة المركزية التي يتأسس عليها الدليل الرابع في التلخيص.

يستعيد البرهان الخامس، في التلخيص ولدى أرسطو أيضاً في السماء، فكرة القسمة الثنائية للحركة إلى طبيعية وعرضية. فالحركة المستديرة طبيعية للجرم السماوي لا عرضية، لأن حركة هذا الجرم متصلة في الزمان، ومادام يمتنع أن تكون الحركة العرضية متصلة، أي تتصف بالدوام واللافناء أو عدم الفساد، وهي مسألة تم البرهان عليها في الكتاب الأول، كما يقول ابن رشد،

وهو إنما يقصد بذلك كتاب السماع الطبيعي، لأنه الكتاب الأول في المنظومة الطبيعية الأرسطية، بحسب ما هو متعارف عليه[1] في المنظومة الطبيعية الأرسطية المشائية، بما أن الأمر كذلك، إذن، أي ما دامت الحركة العرضية غير متصلة، وجوباً، فمن غير الممكن أن تكون حركة السماء عرضية، بل هي طبيعية، لا بأية حركة اتفقت، وإنما بالحركة المستديرة بالذات، وهو ما يستلزم وجود جرم طبيعي خامس له هذه الحركة بالطبع، وهو غير الأجسام الأربعة، وغير النار منها بوجه خاص، كما يذهب إلى ذلك بعض من لهم قول في هذه المسألة، أو كما زعم ذلك بعض الناس[2]، بحسب عبارة ابن رشد نفسه، وهي العبارة نفسها تقريباً لدى أرسطو[3] دون أن يذكرا معاً، أي لا أرسطو ولا ابن رشد، ولا واحداً من الفلاسفة أو العلماء القائلين بهذا الرأي[4].

إذا كان هذا الدليل يتقاطع، في بعض جوانبه، مع الأدلة السالفة، ولاسيما

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 82.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.
أرسطو، م م س، ص 135– 136،

(3) نقرأ في الترجمة العربية القديمة لكتاب السماء « كقول بعض الناس»، م س ن، ص 136.
نقرأ في ترجمة «تريكو» للكتاب نفسه «comme certains le soutiennent»، م م، س ن، ص 8.
نقرأ في ترجمة Paul Moraux ما يلي «comme d'aucun le prétendent»، م م، س ن، ص 6.

(4) يذكر «تريكو» في الهامش 1 من الورقة 8 من النشرة الفرنسية لترجمته لكتاب أرسطو «في السماء» التي نعتمدها هنا، وذلك اعتماداً على الشذرات التي أوردها «ديلز» أن المقصود بذلك هو «انكساغوراس». والظاهر أن عبد الرحمن بدوي، في نشرته للترجمة العربية القديمة للكتاب نفسه، وهي الترجمة التي نعتمدها في هذا العمل، إنما ينقل ذلك نقلاً عن «تريكو» كما هو ديدنه في نشرته ككل دون أن يشير إلى ذلك، (ص 136).

منها الدليل الأول في كل من المختصر والتلخيص، فإنه يتميز، مع ذلك، عن غيره من الأدلة في كونه يثير مسألة الحركة المتصلة التي تخص الجرم الخامس. معنى ذلك أن حركة هذا الجرم لا بداية لها ولانهاية، أو هي، بعبارة أخرى، غير كائنة ولا فاسدة. ذلك ما يجعل العالم يقف على عتبة اللاتناهي من حيث يراد له أن يكون متناهياً، إن الحركة المتصلة لا نهائية، بينما الجرم الكري التام الذي هي له متناه، مثلما سنؤكد على ذلك في مواضع لاحقة من هذا العمل.

واضح، إذن، أن التلخيص، وإن كان يقدم دليلين لا يعرض لهما المختصر على وجود جرم خامس، أو طبيعة خامسة، ومن ثم، على أن حركة هذا الجرم هي الحركة المستديرة، إلّا انه لا يبز المختصر، مع ذلك، بصورة تامة، لأن هذين الدليلين يوجدان بالقوة، أيضاً، في المختصر. ولسنا، هاهنا، بصدد تبرير ما قد يعتبر نقصاً في المختصر بالمقارنة مع ما في التلخيص، بقدر ما نريد التنبيه على نوع من الالتباس الذي وقع لأستاذنا المرحوم «جمال الدين العلوي»، في هذا المقام، حيث يعتبر، في نشرته لكتاب تلخيص السماء والعالم لابن رشد، وبالضبط في سياق المقارنة بين مواضع التلخيص ومواضع المختصر، ولا سيما بخصوص البرهنة على وجود حركة مستديرة لجرم مستدير، إن ابن رشد لا يذكر في المختصر، أو الجوامع، البراهين على هذه المسألة، إذ يقول: إن ابن رشد

«لا يعرض في الجوامع، كما فعل هاهنا - أي في التلخيص- للبراهين على وجود حركة مستديرة لجسم مستدير مباين بطبيعته لسائر الأجسام البسيطة، وإنما يعرض في ذلك ما سماه بالمقدمات ثم يختتم» [1].

(1) جمال الدين العلوي، تح تلخيص السماء والعالم لابن رشد، ص 78، هامش 24.

ليس هذا الختم نفسه سوى الكلام الذي يذكره ابن رشد مباشرة بعد الفراغ من عرض الدليل، أو البرهان، الأول، وهو نفسه، أيضاً، ما يورده الأستاذ «جمال الدين العلوي»، كما أوردناه، فيما تقدم من هذا القول، إذ لما شعر أبو الوليد بالإيجاز الذي يطبع عرضه لبرهان أرسطو، وهو ما قد يسم عرضه، ذاك، بالإخلال واللاكفاية، أو عدم الإقناع، سارع إلى تبريره والتعليق عليه بقوله: إن

«بعض هذه المقدمات استعملها - أي أرسطو - هاهنا بالقوة، اتكالاً منه على ما تقدم، وجرياً على عادته في الإيجاز، وبعضها صرح به...»[1].

غير خفي أن ابن رشد إنما يرغب، بقوله هذا، في تبرئة نفسه من الإخلال الذي قد ينجم عن الصيغة الموجزة التي ورد عليها برهانه الأول على وجود جرم خامس مستدير ذي حركة مستديرة بالطبع، ومن ثم، فهو ينسب ما قد يلاحظ على أقاويله، من تقصير إلى أرسطو ذاته، ولو أن الظاهر من كلامه أنه، أيضاً، يدافع عن أرسطو ضد كل من أشكل عليه هذا الدليل فيتهم أرسطو، على غير وجه حق، بالإخلال والقصور، في حين أن التقصير منه لا من المعلم الأول، ولا سيما ثامسطيوس، حيث يقول، مباشرة في عقب الكلام الذي أوردناه في الفقرة السابقة:

«ولذلك أشكل هذا البيان حتى يقول ثامسطيوس: إن الذي أتى به، هاهنا، من البرهان غير محدد ولا محصل»[2].

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص6 ؛ أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 28.
وأيضاً تلخيص السماء والعالم، م س، ص 78- 79، هامش 24.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن؛ أو رسالة السماء والعالم، م س، ص 28- 29.

ليس معنى ذلك، إذن، أن ابن رشد سوف يكتفي، في المختصر، أو الجوامع، بمقدمات البرهان الأول، ولا أنه أيضاً سيقتصر على مقدمات غيره من البراهين، دون أن يبسط القول في المسارات والنتائج التي تقتضيها كل هذه البراهين، أو البيانات، كما ينبه على ذلك المرحوم «جمال الدين العلوي» نفسه، حيث يذكر، بخصوص البيان الأول، أنه

«هو البيان الذي يقف عليه بتفصيل في الجوامع»(1)

معنى ذلك أن ابن رشد لم يكتف بمجرد عرض البيان الأول، بل إنه سيتجاوز، ذلك، فينبري لعرض المسار التفصيلي، والخطوات الجزئية، والنتائج الأساسية والخاصة، لهذا البيان. ولم يكن ذلك ليخفى على الأستاذ المرحوم، إذ إنه سوف يشير إلى كثير من التطابقات الممكنة بين البيانات اللاحقة على البيان الأول، ولا سيما منها البيانان الثاني والثالث، في كل من التلخيص والمختصر، أو الجوامع(2).

لم يكن غرض ابن رشد، إذن، من تصريحه المشار إليه، أن يومئ إلى أنه سوف يقف، فقط، عند مقدمات البيانات التي أوردها أرسطو في كتابه في السماء حول وجود حركة مستديرة لجسم مستدير بالطبع، وإنما كانت غايته، فقط، تبرير ما قد يلاحظ على بيانه الأول من تقصير. ثم إن ابن رشد في تصريحه هذا، وفي هذا الموضع بالذات، إنما يشي، إضافة إلى ما تقدم، بنوع من التبعية لأرسطو في كل من المختصر والتلخيص، فقد قال أرسطو، عندما انتهى من عرض بيانه الأول ما يلي

---

(1) جمال الدين العلوي، م م س، ص 79- هامش 25.

(2) جمال الدين العلوي، م م س،ص 79- هامش 26، ص 80- هامش 29، ص 81- هامش 32، ص 82- هامش 34.

«فقد استبان الآن بما ذكرنا أنه قد يوجد جرم بسيط اضطراراً متحرك بطبيعته حركة مستديرة»[1].

ذلك ما سيؤكد عليه ابن رشد، ثانية، في التلخيص، بعد أن أورده في المختصر، كما لاحظنا ذلك سالفاً. فنحن نقرأ في التلخيص، أيضاً، بعد الفراغ من عرض البرهان الأول، إن

«هذا هو أحد البيانات التي استعملها أرسطو في بيان إن هاهنا جسماً متحركاً بطبيعته حركة استدارة»[2].

على أن المختصر يوافق التلخيص بعض موافقة، أيضاً، في الدليل الذي يتقوم من نفي الثقل والخفة عن الجرم الخامس، أو السماوي، ولإثباتهما، بالعكس من ذلك، لغيره من الأجرام الطبيعية، وذلك على خلاف ما يذهب إليه الأستاذ المرحوم «جمال الدين العلوي» الذي يقول بأننا لا نجد لهذا الدليل نظيراً في المختصر[3]. ذلك أن هذا الدليل يؤخذ من حد الخفيف والثقيل، ومن ملاحظة مدى إمكان انطباقهما على الجرم الخامس، وهو ينتهي إلى أنه، لو كان الجرم السماوي ثقيلاً أو خفيفاً للزم، عن ذلك بالضرورة، أن يفسد،

---

(1) أرسطو، في السماء، م س، ص131.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 5.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 3.

لا بد من الإدلاء هاهنا بملاحظة على غير قليل من الأهمية فيما نحن بسبيله وهي: إن الموضع الذي ترد فيه هذه الإشارة في الترجمتين الفرنسيتين لكتاب السماء غير الموضع الذي ترد فيه في الترجمة العربية القديمة فهو هاهنا متأخر عنه هنالك.
والظاهر ان الترجمة العربية إما أنها اعتمدت نصاً غير الذي اعتمدته الترجمتان الفرنسيتان أو أن المترجم العربي تصرف في الأمر لأن البيان لايكتمل تماماً إلا في الموضع الذي أورد فيه المترجم العربي هذه الملاحظة فتأمل.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 79.

(3) جمال الدين العلوي، تحقيق تلخيص السماء والعالم، م س، ص 84، هامش 50.

ولكانت له الحركة الدورية قسراً لا بالطبع. ومبنى هذا البيان على مبدأ معروف بنفسه، كما يقول ابن رشد، وهو أنه حيثما تحرك الجسم الطبيعي بكليته، كالنار والأرض وغيرهما، تحركت بالضرورة أجزاؤه، والعكس أيضاً صحيح، أي حيثما تحركت أجزاؤه تحرك بكليته، ومن ثم، فلو كان الجرم السماوي ثقيلاً أو خفيفاً لتحركت أجزاؤه إما إلى فوق، في حال الخفة، أو إلى تحت، في حال الثقل، وذلك ما لم يحصل قط في الزمان غير المتناهي، بحسب عبارة أبي الوليد نفسه[1].

إذا كان التلخيص لا يخرج، بهذا الخصوص، عما في سماء أرسطو، فإن المختصر ذاته لا يختلف كثيراً عنهما معاً، لأنه، وإن كان يخرج هذا الدليل نفسه إخراجاً آخر، إلّا أنه يتحرك، بوجه عام في الاتجاه نفسه، وهو اتجاه الحد. ذلك أن طبيعة الجرم السماوي تقتضي ألّا يكون ثقيلاً ولا خفيفاً وإلّا لم تكن له الحركة المستديرة. فإذا كان حد الثقيل هو أنه الهابط إلى الوسط، أو أنه الشيء الراسب تحت جميع الأجسام، وإذا كان حد الخفيف، على خلاف ذلك تماماً، هو أنه الصاعد من الوسط، أو أنه، أيضاً، هو الطافي فوق كل الأجسام، فإن ما حاله إحدى هاتين الحالين لا بد أن يكون إما ثقيلاً وإما خفيفاً، ما دام متحركاً إما إلى فوق وإما إلى أسفل. وبما أن الجرم المستدير ليست له ولا واحدة من هاتين الحركتين فهو، بالضرورة، غير ثقيل ولا خفيف[2].

بالرغم من هذه التبعية المشتركة، بين كل من المختصر والتلخيص، لـكتاب أرسطو في السماء، يبقى المختصر، مع ذلك، أكثر تحرراً، لمكان سجاليته الواضحة والموغلة في المناظرة، حيث إن أبا الوليد، في هذا المقام بالذات، أي مقام النظر في مسألة وجود جرم مستدير ذي حركة مستديرة

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 84.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 8، 71 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 30، 84، 85.

بالطبع، يستحضر، في المختصر دون التلخيص، كما بينا ذلك في موضع سابق من هذا الفصل، آراء كل من بطلميوس وتامسيطوس والشيخ الرئيس، ويعترض عليهم جميعاً، مرجحاً أقاويل المعلم الأول، أو ما يعتبره كذلك، وهو ما يمكن أن ندعوه، في هذا المقام، بالرشدية، أو مواقف ابن رشد في العالم عموماً، وفي المسألة التي جعلناها موضع الفحص في هذا الفصل بوجه خاص.

على أن القول الفصل في البيانات التي يقدمها ابن رشد على وجود الشكل المستدير للجرم السماوي، ومن ثم، على وجود هذا الجرم ككل، لا تقف عند هذه الحدود المشار إليها آنفاً، لا في المختصر ولا في التلخيص، ولاسيما في المختصر بحسب ما سنعمل على بيانه لاحقاً، بل إن الاقتراب من استنفاذ هذه البيانات يحتاج، أيضاً، إلى استثمار ما يرد في مواضع أخرى من هذين الكتابين، وخاصة في المقالة الثانية منهما، سواء في الموضع الذي يهتم بالنظر في طبيعة الجرم السماوي وشكله، أو سواء في الموضع الذي يختص بالفحص في طبيعة الكواكب وأشكالها، باعتبارها أجزاء هذا الجرم، حيث يتحقق بالقول فيها تمام القول فيه.

ولعل من بين أهم الإضافات، في هذا المقام، تلك التي يقدمها الشرح الكبير لكتاب السماء والعالم لابن رشد. فإذا كانت أجزاء المقالة الأولى من هذا الكتاب، وهي الأجزاء التي تتضمن الإشكالات موضع الفحص في هذا المقام، تعد اليوم من مفقودات المتن الرشدي، في لغته الأصلية على الأقل، كما ألمعنا إلى ذلك غير ما مرة فيما تقدم، فإن النبذ، أو الشذرات، التي تهم هذه الإشكالات من المقالة الثانية قد أفلتت من عبث الضياع. لذلك سوف تشكل شريحة المبضع في أقاويلنا اللاحقة في هذا المقام.

يقدم الشرح، بهذا الصدد، تبريراً لا نقف عليه في الكتابين السالفين، وذلك لمكان عودة أرسطو، في هذا الموضع من المقالة الثانية، إلى النظر في

موضوع شكل الجرم السماوي، ومن ثم، إلى بيان السبب في أن كان لهذا الجرم، دون غيره من الأجرام، هذا الشكل لا غيره من الأشكال، فيقول:

«إنه وإن كان قد تبين مما قيل: إن شكل السماء مستدير[1] من قبل أن الحركة المستديرة لا تكون بالطبع إلّا للشكل المستدير، فإنه في هذا الموضع يريد أن يجعل هذا مطلوباً بنفسه، ويستقصي الفحص عنه في[2] جميع الوجوه التي يمكن أن يوقف منها على هذا المعنى. فإن بيانه فيما سلف لم يكن مقصوداً لذاته وإنما هو شيء لزم عن ما قصد بيانه، وذلك أنه إنما قصد فيما سلف أن يبين أنه جرم خامس فتبين مع ذلك أن شكله مستدير، فلما كان هذا عاد[3] هاهنا يفحص من رأس عن هذا المعنى»[4].

إذا كان المختصر أبعد عن سماء أرسطو من التلخيص في المواضع والإشكالات السالفة، فإن الأمر في المواضع الحالية على خلاف ذلك، حيث إن التلخيص هو الذي يسجل أبعد مسافة ممكنة مع أرسطو، بينما يكاد المختصر لا يختلف، في الغالب الأعم، عن سماء الحكيم إلّا في بعض الجوانب الهامشية، من قبيل ترتيب الحجج أو صياغتها في أكثر من صورة

(1) في الأصل (مستديراً) والصحيح ما أثبتناه فتأمل، ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 29 ظ. ذلك، أيضاً، ما اقترحه المرحوم «جمال الدين العلوي»، تحقيق «تلخيص السماء والعالم»، م س ن، ص 203. أما ناشر «شرح السماء والعالم» فلم ينتبه للأمر البتة، أسعد جمعة، نشرة «شرح السماء والعالم»، م س ن، ج2، ص116.

(2) قرأها المرحوم «جمال الدين العلوي» (من) والظاهر أن لا حاجة إلى هذا التصويب مادام ما ورد في الأصل صحيحاً غير معيب اللهم إلّا أن نقول إن الخطأ مطبعي فحسب. تحقيق تلخيص السماء والعالم، م س، ص 202- 203، هامش 62.

(3) في الأصل (أعاد) وهو لا يستقيم بحسب السياق فتأمل. شرح السماء والعالم، م وس ن. وقد تنبه للأمر كل من «جمال الدين العلوي» و«أسعد جمعة»، م س ص ن.

(4) ابن رشد، م م وس ن.

مما يوهم بتكرارها على غير وجه حق، مثلما هي الحال بين الحجتين الأولى والأخيرة[1]، وذلك في مقابل إغفال بعضها، كما هو الشأن بالنسبة للحجة الثالثة والسادسة لدى أرسطو[2].

يقدم المختصر، من هنا، عدة حجج يصل مجموعها إلى ثمانٍ يردف بعضها بالآخر في اقتضاب شديد، وذلك على غرار ما نقف عليه لدى أرسطو نفسه. أما التلخيص فهو يحصر هذه الحجج، مباشرة وبصورة واضحة جداً، في أربعة براهين تتكون، في الغالب، من عدة بيانات تهم المقدمات التي يستند إليها كل واحد منها. ويبدو أن الشرح يسلك هذا النهج ذاته، لكن في غير قليل من التداخل الاستدلالي والتشابك التحليلي الذي قد يفلت معه من الناظر الخيط الناظم لهذه البراهين، ومن ثم، فقد يخفى عليه القاسم المشترك الذي يسمح بانضوائها، جميعاً، في مجموعة محددة من الاستدلالات، كما نقف على ذلك في التلخيص.

سنجعل من التلخيص، من هذا المنطلق، قطب الرحى في عرضنا لهذه البراهين ومناقشتها، لنستدعي، في ثنايا ذلك كله، كلاً من الشرح والمختصر في سياق المقارنات الممكنة، ولاستخلاص النتائج المحتملة.

ينبني البرهان الأول في التلخيص على مقدمتين ونتيجة، على أن إحدى المقدمتين، وهي أن الشكل المستدير أول الأشكال والمتقدم عليها بالطبع، هي مقدمة غير بينة بنفسها، ومن ثم، فهي في حاجة إلى بيان. أما المقدمة الثانية، ومفادها أن الشكل الأول للجرم الأول، فهي بينة بنفسها، لذلك فهي لا تحتاج إلى بيان. معنى ذلك أن مناط النظر، في هذا البرهان الأول، يتقوم من الاستدلال على المقدمة الأولى غير المعروفة بنفسها.

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص43- 44- 45. وأيضاً رسالة السماء والعلم، م س، ص60- 61- 62.

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص239- 240.

يقدم ابن رشد، على صحة المقدمة القائلة: إن الشكل المستدير هو أول الأشكال والمتقدم عليها بالطبع، أربع حجج يمكن اختزالها في كون الدائرة أبسط الأشكال، لأنها وحدها، من بين جميع الأشكال، لا يحيط بها إلّا خط واحد، ومن ثم، فهي وحدها لها الشكل التام، إذ لا يمكن الزيادة فيها ولا النقصان، أما ما عداها، من الأشكال، فهو ناقص لتقومه من الخط المستقيم الذي يمكن فيه ذلك، أي يمكن فيه الزيادة والنقصان، فتكون للدائرة، من الناحية العددية، صورة الواحد ولغيرها من الأشكال الكثرة بدءًا من الإثنينية، مثلما هو الشأن في المثلث، ولذلك فهذه حجة تسوق إلى الكثير من المناظرة والسجالية مع الذين يجعلون مبدأ الوجود والأشياء السطوح، ما دامت الدائرة، لدى هؤلاء، لا تنحل إلى سطح آخر لأن ذلك فيها غير ممكن لمكان كونها ذات سطح واحد لا أكثر.

لكل هذه الأسباب فالشكل المستدير هو المتقدم على كل الأشكال مادام أبسطها وأتمها والمحيط بها ككل. وبما أن الشكل الأول يجب، بالضرورة، أن يكون للجسم الأول، فلا بد أن يكون الجرم الذي له هذا الشكل هو الجسم الأول، أي المتقدم على غيره من الأجسام بالطبع، ولما كان قد تبين أن الجرم السماوي هو أول الأجرام فمن الواجب أن تكون له الاستدارة بالطبع وبالذات(1).

يمكن القول، بمراعاة المعطيات السالفة، بأن البرهان الأول في التلخيص يجمع بين عدة حجج، أو براهين، في المختصر، هي أساساً الحجة الأولى والثانية والثالثة والأخيرة، أي الثامنة، فضلاً عن الثانية لكن بأقل ما يمكن من الوضوح والصراحة، وإضافة إلى السادسة التي وإن كان التلخيص،

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص203- 204- 205- 206- 207.

مع أنه يختتم هذا البرهان الأول بالانفتاح عليها، إلّا أنه سيفردها بالنظر في موضع خاص هو البرهان الرابع، كما سنوضح ذلك فيما بعد.

الظاهر أن الشرح إنما يتعقب، في هذا الشأن، آثار التلخيص، لكن بعد على الناظر استعصاء ومتابعة دقيقة وشاقة. ذلك أن أبا الوليد لا يذكر في مستهل نظره في هذه البراهين، على خلاف ما يفعل في التلخيص، أن عددها أربعة، أو أقل أو أكثر من هذا العدد أو سواه، لكنه يفاجئنا في أحد المواضع اللاحقة بقوله:

«هذا برهان ثالث غير البرهانين[1] المتقدمين»[2].

معنى ذلك، أنه علينا أن نبحث، قبل هذا الموضع، عن برهانين آخرين، بيد أن ذلك، وإن لم يكن مستحيلاً، فهو لا يتحقق إلّا بعد استكراه شديد وبعد الاستعانة بما ورد، من ذلك، في التلخيص. ذلك أن ابن رشد يتحدث، قبل هذا الموضع، عن بيانات يوردها، واحداً تلو الآخر، دون أن يميز فيها بين ما ينتمي إلى برهان أول أو إلى برهان ثان، لكنه، مع ذلك، يشير في إحدى لحظات معالجة ما يمكن اعتباره برهانا أول، على غرار ما نلفيه في التلخيص، إلى أن البيانين اللذين يتكلم فيهما، في هذا الموضع، هما مقدمات يتبين بها أن الشكل المستدير قبل المستقيم[3]، وإذا كنا قد اثبتنا، فيما تقدم، أن البرهان الأول، في التلخيص، يتقوم من مقدمتين، إحداهما بينة بنفسها والأخرى تحتاج إلى برهان، فإن ذلك ذاته ما نقف عليه في الشرح، بل إن الشرح يقدم،

---

(1) وردت في الأصل بصيغة المفرد هكذا (برهان)، وبما أن ذلك لايستقيم والسياق فالصحيح ما أوردناه، إلّا أن يقال: إن ما يجب تصويبه هو الكلمة اللاحقة، أي (المتقدمين) على أنها (المتقدم)، وفي هذه الحال سوف تزداد عواصة الإشكال الذي نحن بسبيله، بحسب ما نحن ذاكروه، فتأمل.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 38 و.

(3) ابن رشد، م م س، ورقة 32 و.

في سياق البرهنة على تلك المقدمات التي تحتاج إلى بيان، البيانات نفسها التي يوردها في التلخيص مع بعض الاختلافات، منها الإشارة صراحة، في الشرح دون التلخيص، إلى أن البيان الأول يؤكد على خاصية البساطة في الدائرة مما يبرر أسبقيتها في الوجود على جميع الأشكال.

ومن تلك الاختلافات، أيضاً، التأكيد على التداخل الكبير بين هذا البيان والبيان الثاني الذي يرتكز على إثبات خاصية التمام للشكل الكري دون المستقيم، وهو ما يؤهل هذا الشكل، أيضاً، إلى أن تكون له الأولوية على كل الأشكال.

ومنها، إضافة إلى الاختلافات المتقدمة، استعارة مسألة المناسبة التي تكون، بمقتضاها، حال الجسم الكري من الأجسام كلها هي نفسها حال الشكل المستدير من جميع الأشكال، وهو التقدم بالطبع وبالوجود، حيث يتم، في هذا السياق، استدعاء الموقف الفيثاغوري الأفلاطوني الذي يجعل الأجرام من السطوح ويماثلها أيضاً مع الأعداد، كما وقفنا على ذلك في التلخيص لكن دون الإحالة على السياق بكامله، مثلما هو الشأن هاهنا في الشرح.

يهتم الشرح، فضلاً عن ذلك، بمعارضة الموقف الذري الذي يستدعيه على وجه الاحتمال، أي باعتباره واحداً من الوجوه المحتملة، في قراءة النص الأرسطي الذي لا يشير صراحة لا إلى هذا ولا إلى ذاك[1]، أي لا إلى

(1) أرسطو، في السماء، م س، ص 239- 240.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 76-77-78.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 63-67.

ويمكن أيضاً مراجعة النص في شرح ابن رشد نفسه، م س، ورقة 33 و. وبالجملة يمكن الوقوف على البرهان بكامله بين الورقتين 29 ظ- 36 و، المرجع والمعطيات السابقة.

الموقف الذري ولا إلى الموقف الفيثاغوري الإقليدي الأفلاطوني، مع العلم أن إحالته على الموقف الفيثاغوري الإقليدي الأفلاطوني أوضح من إحالته على الموقف الذري لمكان الاتفاق غير المتنازع فيه من حيث إن القول بأن السطوح والأعداد أصل للأجسام إنما يرتد إلى كل من فيثاغورس وإقليدس وأفلاطون ومن لف لفهمم من النظار والفلاسفة، في حين أن الموقف الذري لا يتضح، هاهنا، تمام الوضوح اللهم إلّا إذا استحضرنا التطابق الممكن بين الذرات، أو الأجزاء التي لا تتجزأ، وبين الأشكال، من خلال القول بأن التمايز بين الأجسام التي تتشكل عن الذرات إنما هو ناتج، من بين ما ينتج عنه، من اختلاف أشكال الذرات.

لعلنا نقف، هاهنا أيضاً، على اجتهاد خاص بابن رشد لا نلفيه لدى قراء أرسطو المعاصرين من مؤرخي الفلسفة، ولا سيما منهم مؤرخو الفلسفة الأرسطية بوجه خاص، حيث لا يذكر كل من «تريكو» و«بول مورو» مثلاً، وهما صاحبا الترجمتين الفرنسيتين اللتين نعتمدهما، في هذا العمل، لـ كتاب أرسطو في السماء، وذلك في تحقيقهما لهذا الموضع من هذا الكتاب، إلّا الموقف الفيثاغوري الأفلاطوني كما ورد عرضه في طيماوس بحسب ما يذهب إليه «تريكو» اعتماداً على «سمبليسيوس»[1]، أو أننا هنا بإزاء الإشارة إلى النظرية التي يعرضها أفلاطون في طيماوس، بحسب ما يقول به «مورو» دون أن يحقق مدى نسبتها إلى أفلاطون أو إلى غيره من الفلاسفة[2]. إننا لا نلفي لدى هذين المحققين، ولا لدى «سمبليسيوس» فيما يبدو، ولا إشارة سريعة أو محتملة إلى الموقف الذري الذي يستحضره ابن رشد في هذا المقام.

وبالجملة هناك، فيما نحن بسسبيله، فوارق عدة بين التلخيص والشرح

---

(1) Tricot (J), in Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 77.

(2) Moraux (P), in *Du ciel*, ibid, p 64.

نود أن نشير في نهايتها، أو في نهاية قولنا فيها على الأصح، إلى مسألة على قدر كبير من الأهمية ـ فيما نعتقد ـ وهي المسألة التي تتعلق بإقامة نوع من التراتب بين البيانات التي يتضمنها البرهان الأول، حيث يعتبر الشرح، دون التلخيص والمختصر معاً، أن القول بتقدم الشكل المستدير على غيره من الأشكال لمكان كونه الشكل التام وحده دون سواه، هو القول الأوثق لأنه يقال فيه على الحقيقة لا على التشبيه، أو الاستعارة، إذ إنه لما

«كان الواحد يوجد فيه التقدم بهذه الثلاثة الأنحاء، أعني بأنه واحد بسيط وأنه متقدم بالحد وأنه متقدم بالعد[1]، أي في الترتيب العددي، وجب أن يكون الشكل الكري متقدماً بهذه الأنحاء الثلاثة على سائر الأشكال، مع النحو الرابع من التقدم الذي يختص به، وهو تقدم التام على الناقص. وهذا التقدم هو أخص به من قبل أنه ليس هو مقولاً فيه على التشبيه. ولذلك كان أوثق هذه البيانات»[2].

يجنح أبو الوليد، في البرهان الثاني على أن للجرم السماوي الشكل الكري، إلى تعميق هوة التباين بين التلخيص وسماء أرسطو، في هذا السياق، وذلك على غير مسلكه في المختصر، بل وفي الشرح نفسه. نعم، إنه يحافظ، هاهنا أيضاً، كما هو الأمر، إلى حد ما، في المختصر، على مسافة واضحة بينه وبين أرسطو، لكنه يبدو أكثر ميلاً إلى تقليص الفارق الذي لا يشير إليه البتة في

(1) كذا في الأصل وهي صحيحة، لكن المرحوم «جمال الدين العلوي» قرأها هكذا (العدد) وهو تصويب لامعنى له مادام الأصل صحيحاً، ومادام أبو الوليد نفسه يصححها في موضع سابق إذ وردت في النص الأرسطي على أنها (العدد) فصححها على أنها (العد). انظر الورقة 33 ظ من شرح السماء والعالم، م س. وبالنسبة لموقف الأستاذ العلوي من المسألة يراجع تحقيقه لكتاب تلخيص السماء والعالم، م س، 206، الهامش 78.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 34 و.

المختصر، وذلك على خلاف مسلكه في التلخيص، حيث يبدو مصمماً على إثبات الفارق والحفاظ عليه.

يتم البرهان الثاني على إثبات الكرية للجرم السماوي، في التلخيص، من جهة إنكار وجود خلاء أو جسم منفعل خارج العالم. ذلك أن أبا الوليد يلجأ، بهذا الصدد، إلى القول بأن الكرة وحدها تملأ المكان الذي توجد فيه كاملاً فلا تسمح، بذلك، بوجود فراغ، أو مكان، أو جسم آخر، خارج الجرم السماوي، ومن ثم، خارج العالم ككل، وذلك على خلاف الأشكال ذوات الأضلاع والزوايا الكثيرة، وأيضاً على خلاف الشكلين البيضاوي والعدسي إلى حد ما. ذلك أن هذين الشكلين قد يشبهان الدائرة من جهة وقد يشبهان ذوات الزوايا والأضلاع الكثيرة، من جهة أخرى، مما يجعلهما يسمحان، في الحال الثانية فقط، بأن يوجد، خارجهما، الفراغ، أو المكان، أما في الحال الأولى فهما لا يسمحان بذلك بالضرورة وفي كل الاحتمالات، بحسب الظاهر من أمرهما لدى أبي الوليد.

لا يخفي ابن رشد، من هنا، دهشته من غرابة موقف أرسطو الذي يشبه هذين الشكلين بالدائرة بإطلاق، فيقول:

> «وإذا كان ذلك كذلك فكيف أطلق القول أرسطو إنه يلزم متى كان شكل الجرم السماوي الأقصى غير مستدير أن يكون خارج العالم خلاء أو ملاء»[1].

يشير أرسطو فعلاً إلى هذين الشكلين، أي العدسي والبيضاوي، ويؤكد على أنهما، مثلهما في ذلك مثل سائر الأشكال غير الدائرة، لا يملآن المكان

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 209.

بكامله، ولذلك لا يصح، في نظره، أن يكون أي واحد منهما شكلاً للسماء إذ سينتج عنهما الفراغ[1].

يتمثل «سمبليسيوس»، على الأشكال المستقيمة الخطوط ذات الزوايا والأضلاع الكثيرة، بمثال المثلث، دون أن نقف لديه، فيما يبدو، على الملاحظة الواردة لدى ابن رشد، وهي الملاحظة التي تضفي على الموقف الرشدي، بهذا الصدد، غير قليل لا من الجدة فحسب وإنما أيضاً من عدم المصادقة التامة على كل أقاويل أرسطو دون أن يستفاد، من ذلك، إنكاره لأهمية تلك الأقاويل.

لذلك، ولكي يتجاوز أبو الوليد المحالات التي يسوق إليها موقف أرسطو، يفضل الاستغناء عن هذه المماثلة كلها لصالح مقابلة أكثر إثمارا وأبعد عن الشناعة، في اعتقاده، وذلك باستحضار مثال الخط المستقيم فقط، باعتبار أن هذا الخط وحده يسمح بأن يوجد، خارجه، خلاء، أو ملاء. لذلك يجب، في نظره، أن يكون الجرم السماوي مستديراً غير مستقيم، فيقول:

«أما **أنا فإني** أقول: إنه قد تبين فيما سلف أن الجسم البسيط الطبيعي صنفان، إما مستقيم الخطوط وإما مستدير. فأما الجسم المستقيم الخطوط فإن الواجب ضرورة أن يكون مكانه إما خلاء وإما نهاية جسم محيط به من خارج. وأما الجسم الكري فإن مكانه هو محيط الجسم المحدب الذي هو مركزه الذي عليه يدور. وإذا كان ذلك كذلك، فإن لم يكن شكل الجرم الأقصى كرياً كان ضرورة مستقيم الخطوط، وكل مستقيم الخطوط فواجب أن يكون خارجه جسم أو يكون هنالك خلاء يطيف به»[2].

(1) أرسطو، في السماء، الترجمة العربية القديمة، م س ن، ص 141-142.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 78.

Aristote, *Du ciel*, ibid, 65.

(2) ابن رشد، م م س، ص 209.

لا يختلف البرهان الثاني في الشرح، أو ما يمكن اعتباره كذلك، عما ورد في التلخيص، إلّا ما جاء فيه، كما ألمعنا إلى ذلك من قبل، من رغبة في التقليل من أهمية الاختلاف مع أرسطو. ذلك أن أبا الوليد يستنجد، هاهنا، بثامسطيوس وبـالسماع الطبيعي، مما لا نقف عليه في التلخيص ولا أيضاً في المختصر، ودون أية إشارة إلى أنه يخالف المعلم الأول، أو إلى أن له، في الموضوع، رأياً غير رأي الحكيم، كما يفعل في التلخيص. لكنه، في الشرح، وبكثير من التسامح، يقول:

«ولذلك يقول ثامسطيوس: إنه ينبغي أن يفهم قول الحكيم هذا برأي ـ جميل ـ وإنه إنما يريد أن الكرة كيف ما فرض المحور فيها لم تملأ [مكاناً أجزاؤها][1] ولا أفرغته، وسائر الأشكال بخلاف هذا... ويشبه أن يكون أشار في هذا إلى ما تبين في السماع من <أن>[2] الجسم الكري المحيط بالكل ليس في مكان إذ ليس خارجه شيء...»[3].

يتأسس البرهان الثالث في التلخيص على ثلاث مقدمات يستخلص منها أبو الوليد أن الشكل المستدير للجرم السماوي بالضرورة، وذلك لأن حركة هذا الجرم هي أسرع الحركات، وهذه هي المقدمة الأولى، وهي بينة بنفسها، لأن بها تقدر جميع الحركات فلها الأولية والتقدم. وبما أن المتحرك الأسرع يجب أن يكون له الشكل الأسرع، وهذه هي المقدمة الثانية، وهي لا تحتاج

---

(1) كذا في الأصل وهو الصواب، بالرغم من بعض العواصة في العبارة، ورقة 38 و. لذلك قد لانحتاج إلى قراءة المرحوم «ج. الدين العلوي» إذ وردت لديه هكذا (مكان اجزائها)، انظر تحقيقه لكتاب تلخيص السماء والعالم، م س، ص 209– هامش 99.

(2) ساقطة في الأصل والسياق يقتضيها وقد أضافها الأستاذ «العلوي»، م م س، 210– تتمة الهامش السابق.

(3) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 38 و.

إلى بيان كما هو واضح، فلا بد أن يكون للشكل المستدير أسرع الحركات مقارنة إلى سائر الأشكال، وهذه هي المقدمة الثالثة والأخيرة، وهي تستمد صحتها من كون الخط المحيط بالدائرة، كما بين ذلك المهندسون بحسب عبارة ابن رشد نفسه، هو أصغر الخطوط المطيفة بجميع الأشكال. لذلك كله فالجرم المستدير أسرع الأشكال، ومن ثم، فله وحده الاستدارة بالطبع[1].

إذا كان المختصر لا يقدم، هاهنا، شيئاً ذا بال قياساً إلى التلخيص، وأيضاً، إلى الشرح[2]، فإن الشرح، وهو يتميز عن التلخيص بشيء من البسط في متابعة النص الأرسطي، يختلف عنه، بهذا الخصوص، في أمرين اثنين، أحدهما، وهو الأقل أهمية، إرجاء ذكر المقدمات المشار إليها آنفاً إلى نهاية القول في هذا البرهان بدل عرضها في بدايته، كما هو الأمر في التلخيص. أما الأمر الثاني، وهو على قدر غير يسير من الأهمية، لا بالنسبة لهذا الموضع الذي نحن فيه فحسب، ولكن بالنسبة لعملنا هذا ككل، فيتعلق بالأساس الذي ينبني عليه هذا البرهان بكامله، وهو أن الوضع الراهن للعالم هو أفضل وضع ممكن فيه، فهو لا يمكن أن يكون أصغر ولا أكبر، وكأننا بإزاء الفكرة الذائعة في بعض جوانب الثقافة الإسلامية والتي مفادها إنه ليس بالإمكان أبدع مما كان، مع العلم أن هذا القول غير موجود في النص المشروح[3]، بل إنما هو من تجليات القول الشارح في امتداداته الثقافية الخاصة فحسب[4].

لعل ابن رشد إنما يشير، هاهنا وعلى القصد الأول، إلى علماء

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 210– 211.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 44. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 61.

(3) أرسطو، في السماء، م س، ص 242. وأيضاً شرح السماء والعالم، م س، ورقة 38 و.
Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 78-79.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 65.

(4) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقات 38 و– 38 ظ– 39 و– 39 ظ– 40 و.

الكلام، وإلى الأشاعرة منهم على وجه التحديد، وبالضبط في شخص كل من الجويني والغزالي بوجه خاص، ولا سيما فيما بينهما وبين الأشعرية من اتصال في القول بدليل الإمكان، وهو الدليل الذي صاغه إما إمام الحرمين أو الغزالي، كما ألمعنا إلى ذلك في المدخل العام لهذا العمل ككل، على صورة ما اصطلح على تعريفه بطريقة المتأخرين، وذلك في شكل دليل الجواز الذي مفاده أنَّ العالم بكل ما فيه جائز أن يكون على غير ما هو عليه.

يرتكز البرهان الرابع في التلخيص على القول بأن الاسطقسات مستديرة، وخاصة منها تلك التي في الوسط، ولا سيما الماء، فإذا كان هذا مستديراً كانت الأرض، بالضرورة، مستديرة لمكان المماسة الحاصلة بينها وبين الماء، وهكذا يتسلسل الأمر إلى سائر الأجرام السماوية لئلّا يكون هنالك خلاء.

سوف يعمل أبو الوليد على بيان هذا البرهان بطريقة رمزية منطقية رياضية اعتماداً على الحروف والافتراضات النظرية. لكن أهم ما يمكن الإشارة إليه، في هذا السياق، هو الخلاصة التي يختتم بها النظر في هذا الأمر، حيث يؤكد، كما فعل في نهاية كلامه عن البرهان السابق في الشرح بحسب ما أوردناه هنالك، على الإتقان الموجود في العالم من حيث الاستدارة والملاسة والاستواء، مما ليس له مثيل في الصناعة ولا، أيضاً، في الطبيعة القريبة من الإنسان[1].

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 211- 214.
نقرأ في هذ المعنى، الورقة 114، ما يلي:
«فقد تبين من هذه الأقاويل أن العالم كري الشكل مستدير، وأن استدارة الجرم السماوي وكريته ـ كما يقول أرسطو ـ فقد أتقنت إتقاناً لا يستطيع الصانعون أن يبلغوا كنه ذلك ولا أن يقاربوه، فضلاً عن أن يبلغوه في الأمور الصناعية. وكذلك لا يمكن أيضاً أن يوجد في الأشياء الطبيعية التي هاهنا مثل الاسطقسات وغيرها من الأشياء المركبة منها شيء يكون في إحكام الاستدارة والاستواء على شبهه ولا مثاله. =

إذا كنا لا نقف في المختصر، هاهنا أيضاً، على إضافة نوعية بقدر ما نقف على بيان سريع لا يرقى إلى مستوى ما نلفيه في التلخيص[1]، فإن الشرح إذ يؤكد، أيضاً، على هذه المعطيات الواردة في التلخيص يتميز عنه بأمرين أساسيين يلتقيان في الإحالة على الأهمية الخاصة التي يوليها أبو الوليد للتعاليم في معالجته لمسائل العالم. أما الأمر الأول فتمثله الإحالة على كتاب الاسطقسات، وهو هنا كتاب الأصول لإقليدس كما يفهم من السياق والمسألة موضع الفحص، وذلك ما يؤكد الحضور الخاص للرياضيات في النظر الرشدي حول العالم[2].

أما الأمر الثاني المشار إليه، بهذا الصدد، فهو ذو دلالة مزدوجة، إذ إنك تراه يوحي، من جهة أولى، بمعاداة التعاليم، بينما تراه لا يمانع، من جهة ثانية، في الأخذ بما يؤول إليه النظر فيها من إسهام في تطور العلم والمعرفة. إن هذين الوجهين، معاً، يتعلقان بمنزلة التعاليم في علم الفلك لدى ابن رشد، ولعل مما غدا كالمتعارف عليه، في هذا الشأن، إن أبا الوليد، وهو ينتصر للفلك الأرسطي، ظل يكن العداء لكل ماهو تعاليمي في الهيئة، إلّا أن النظر اليقظ في هذا الأمر قد ينتهي بنا، وبنوع من الضرورة، لا إلى نقيض ذلك دائماً وبإطلاق، ولكن، على الأقل، إلى مراجعة أكثر حذراً وحيطة تتمثل في القول بأن أبا الوليد إنما لم يقبل بهيئة معينة أسست نفسها على التعاليم، فظل ينظر

= ولذلك ينبغي أن يعتقد أن سمكه لا يشبه في الملوسة والاستواء وصحة الاستدارة سمك شيء من سائر الأجسام، وأنه كل ما كان من الأجسام البسيطة أقرب منه كان أصح استدارة، وكل ما كان أبعد كان أقل استدارة، ولذلك ما نرى أن الأرض أقلها استدارة». يراجع أيضاً شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 43 و– 43 ظ.

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 45. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 61.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 42 ظ.

إليها على أنها الممثلة الوحيدة لكل هيئة يمكن أن تقوم على التعاليم، وتلك هي الهيئة البطليمية كما هو معروف.

ذلك ما يستفاد من رأي ابن رشد في الموضع الذي نحن بسبيله، حيث يرفض الموافقة على القول بوجود أفلاك خارج المركز، لأن ذلك يؤدي إلى القول بوجود الخلاء، وهو لديه محال. ليس معنى ذلك، بالضرورة، أن أبا الوليد يرفض تأسيس الهيئة على التعاليم، بل إنه لا يمانع في ذلك بالنسبة للكسوف القمري، ثم إنه يدعو إلى إيجاد هيئة يمكن أن تطابق هذا الوضع من غير أن يقيدها بالطبيعة دون الرياضيات، فيقول:

«ومن هذا الذي يتبين هاهنا أن ما يقوله أصحاب التعاليم من أن هاهنا أفلاكاً خارجة المركز محال، لأنه كان يجب أن توجد في الأجرام السماوية أجسام غير صحيحة الاستدارة ولا لها فعل، بل كانت تكون بمنزلة الحشو والدعاية[1] كما قد يوجد ذلك في تركيب الحيوان، وهذا بعيد عن[2] تلك الأجرام والله أعلم. وليس في التعاليم شيء يظن أنه يضطر إلى وضع ذلك اللهم إلّا ما يظهر في القمر في وقت الكسوفات. ولعله قد يمكن أن يوجد هاهنا هيئة يمكن أن يطابق بها ما يظهر من أمر القمر في القرب والبعد من غير أن يوضع له فلك خارج المركز»[3].

---

(1) يعلق المرحوم «ج. الدين العلوي» على هذه العبارة التي تبدو غريبة إلى حد ما بقوله (كذا)، يراجع تحقيقه لتلخيص كتاب تلخيص السماء والعالم، م س، ص 214- هامش 117.

(2) قرأها الأستاذ «ج. الدين العلوي» (عن)، م م ص س.

(3) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 44 و. ويمكن أن نقف على نظير لهذا أيضاً في مختصر السماء والعالم، راجع كتاب السماء والعالم، م س، ص 46- 47. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص62- 63.

إذا أضفنا إلى ذلك ما أثبتناه سابقاً من إمكانات التوافق بين الأرسطية والبطليمية في الفلك، ولا سيما في كتاب الاقتصاص لبطليميوس، وهو النص الذي يحيل عليه ابن رشد، نفسه، في مختصر السماء والعالم[1]، وإذا أضفنا إلى ذلك، أيضاً، أن أبا الوليد قد وضع مختصراً لكتاب المجسطي، بحسب ما ألمحنا إلى ذلك فيما تقدم، فلعله لم يكن لأبي الوليد من هول العداء لهيئة بطليميوس مقدار ما يصور به موقفه من هذه الهيئة لدى بعض المهتمين ممن لامسوا القول في الموضوع.

معنى ذلك أن بطليميوس كان، في مرحلة المختصرات على الأقل، وهي المرحلة التي لم تستنفد كامل بريقها على امتداد الحياة الفكرية لأبي الوليد، واحداً من أبطال العلم والنظر لدى ابن رشد، وذلك بموازاة مع أرسطو وغيره من النظار. لذلك لم يكن أبو الوليد يأبى منافرة الفلك الرياضي- التعاليمي فحسب، وإنما كان يأبى، أيضاً، منافرة هيئة بطليميوس منافرة تامة وبإطلاق، فينكر منها ما لا يوافق آراءه الفلكية، ويقبل منها، في مقابل ذلك، ما لا يناقض تلك الآراء، بل إن المختصين في الموضوع يعتبرون أن مجهود ابن رشد، بهذا الصدد، إنما يندرج ضمن تيار مناهضة وإصلاح الفلك البطليمي[2]، الأمر الذي يستدعي إعادة النظر في الأحكام والمعارف الشائعة حول هذا التيار بكامله، ومنها الإسهام الرشدي فيما نحن بسبيله[3].

تذهب الباحثة الفرنسية «جوليان لاي»، من هنا، إلى أن ابن رشد يجمع، في مختصر المجسطي، بين الاتجاهين الأرسطي والبطليمي، وذلك

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 6. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 28.

(2) J. Lay, *L'Abrégé de L'Almageste: Un inédit D'Averroés en version hébraique*,- arabic sciences and philosophy, vol. 6, (1996): 23 – 61.

(3) J. Lay, ibidem.

من خلال جزئي هذا المختصر، حيث يخص الجزء الأول بالضروري في الكوسمولوجيا، أو الفيزياء الفلكية، بينما يفرد الثاني للفلك الرياضي[1].

ذلك، أيضاً، ما سبق للباحث الالماني «غرهارد اندرس» أن أقره، حيث يرى أنه كان على ابن رشد أن يناظر ويبادل النموذج الأرسطي لحركة الأفلاك والكواكب مع النماذج التي انتهى إليها علم الفلك المحترف الذي وصل إلى مستوى عال من البلورة الرياضية، حيث تتفاعل الصياغة الهندسية مع التصديق المنطقي، فتم له، من ثم، الابتعاد عن النموذج الأرسطي، عبر بطليميوس وتلاميذه العرب[2].

مهما يكن من أمر بهذا الصدد فإن إثبات وجود جرم خامس، أو طبيعة خامسة، بحسب ما يستأثر بعنايتنا في هذا العمل، معناه، بالقصد الأول، إثبات نهائية العالم، اعتماداً على إثبات أن عدد الأجسام المشكلة له محصور في خمسة، ومن ثم، فهي محدودة كماً ومحددة كيفاً. وبمحدوديتها، تلك، يتناهى العالم حجماً وطبيعة. ذلك، عينه، ما تؤول إليه البرهنة على أن الجرم السماوي كري، أو كرة، لأن الكرة متناهية وتحيط بالكل، وما حاله تلك الحال، أي ما شكله شكل الكرة، فهو، بالضرورة، متناهٍ. ولا يبقى التناهي، هاهنا، في حدوده الرياضية الصورية فحسب، بل إنه يتجاوز ذلك إلى مستوى التأكيد على الإحكام والإتقان وعدم إمكان غير ماهو كائن، ومن ثم، إلى الرضى التام على العالم في واقعيته الراهنة.

---

(1) J. Lay, ibidem.

J. Lay, *L'Abregé de l'Almageste: Abregé d'astronomie ou Epitomé de l'Almageste*? Version non encore publiée.

(2) Gerhard Endress, *Averroes' De Caelo, Ibn Rushd's cosmology in his commentaries on aristotle's on the heavens*, Arabic sciences and philosophy, A historical journal, Cambridge University Press V 5,N 1, March 1995, p 9-49.

يكتسي التصور الرشدي للعالم، من هنا، طابعاً تعاليمياً لا يتوقف عن التشابك مع العلم الطبيعي خاصة منه الفيزياء، سواء في المختصر، أو في التلخيص، أو في الشرح. وإذا كان التلخيص والشرح يقدمان الكثير من المعطيات التي لا نقف عليها في المختصر، فإن المختصر، مع ذلك، يحافظ على قيمته القصوى التي لا يمكن تجاوزها، ولاسيما أنه يقدم لنا بعض الملامح التي إما أنها بدأت تتلاشى في الكتابين الآخرين، أو أنها تلاشت فيهما بالفعل. على أنه لا يمكن، للتعرف على الموقف الرشدي من العالم، الاستغناء عن الكتب الثلاثة كلها بمجرد الاكتفاء، مثلاً، بواحد منها أو باثنين دون الآخر أو الآخرين.

لا يكتمل النظر في طبيعة الجرم الخامس، وأنها غير طبيعة غيره من الأجرام، ومن ذلك، بوجه خاص، أنه لا ثقيل ولا خفيف، إلّا بالنظر في أجزائه، وهي الأفلاك والكواكب. ذلك ما يعرض له أبو الوليد في المقالة الثانية من مختصره وتلخيصه وشرحه، أيضاً، لكتاب السماء والعالم.

يقرر أبو الوليد، في مستهل القول في هذه المقالة من المختصر، أنه لا يمكن لطبيعة الكواكب إلّا أن تكون من طبيعة الجرم الخامس ما دامت جزءًا منه[1]. ومعلوم أننا، هاهنا مع أبي الوليد، بإزاء تطبيق قاعدة الشمول المنطقية، حيث إن ما يصدق على الكل يصدق، بالضرورة، على جميع أجزائه. وذلك ما يمكن العبارة عنه في صورة قياس على الشكل التالي:

الجرم السماوي من طبيعة خامسة

الكواكب أجزاء الجرم السماوي أو من أجزائه

الكواكب، إذن، من طبيعة خامسة.

يعدد ابن رشد، بعد التقرير الاستدلالي السابق، المحالات اللازمة عن

---

(1) ابن رشد، مختصر السماء والعالم، م س، ص 48 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 64.

القول بخلاف ذلك، فيحصرها، بإيجاز، في ثلاثة هي بعض من الشناعات المترتبة عن القول بأن الجرم السماوي من إحدى الطبائع الأربع المعروفة، فيقول بأن طبيعة الكواكب لو كانت من غير طبيعة الجرم الخامس

«لكانت هنالك مقسورة وأمكن فيها أن تفسد ولم تكن الحركة دوراً طبيعية»[1].

إذا كانت الصيغة الاستدلالية التقريرية الأولى تنبني على خاصية الشمول والاستغراق التي يقتضيها الاستنباط، فإن الصيغة الإنكارية الثانية تتأسس على تحول هذا الاستدلال بكامله إلى صيغة برهان الخلف التي يتم، بمقتضاها، اقتراح أن تكون طبيعة الكواكب من غير طبيعة الجرم الخامس، وبما أن هذا الافتراض يصطدم بعدة محالات، فإن احتمال صحته يرتفع، فلا يبقى إلّا احتمال صواب نقيضه، وهو أن طبيعة الكواكب هي، بالضرورة، من طبيعة الجرم الخامس المخالفة لغيرها من الطبائع الأربع.

إن الانعطاف بهذا الاستدلال من الصيغة التقريرية إلى الصورة البرهانية، كما يستفاد ذلك من برهان الخلف المستدعى في هذا السياق، تضفي على المختصر غير قليل من التميز والجدة مما لا نلفي له مثيلاً لا في تلخيص ابن رشد نفسه ولا في شرحه، بل ولا في سماء أرسطو، حيث تكتفي هذه الكتب معاً بالإشارة، بإيجاز شديد، إلى أن من الواجب والمعقول جداً أن تكون طبيعة الكواكب هي نفسها طبيعة الجسم الذي توجد فيه[2].

---

(1) ابن رشد، مختصر السماء والعالم، م ص س ن ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م ص س ن.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 229؛ وأيضاً شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 61 ظ، 62 و، 62 ظ.

أرسطو، في السماء، م س ن، ص 254.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 85.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 71.

لا يتوقف النفس الاستدلالي الرشدي، في هذه المسألة، عند هذه الحدود التي أبرزناها، بل يتجاوزها إلى مستوى استحضار القول الجدلي، وهو ما يسم الموقف الرشدي في المختصر، وفي هذا الموضع منه بالذات، بغير قليل من السجالية. لكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك انصراف أبي الوليد إلى نوع من المساجلات المجانية، بل إن لهذه المناظرة، بالنسبة للموقف الرشدي من طبيعة الكواكب والجرم الخامس، غرضاً فلسفياً وعلمياً بالغ الوضوح والأهمية. ذلك أن ابن رشد، هاهنا ومثلما وقفنا على ذلك بخصوص نظره في طبيعة الجرم السماوي، إنما يواجه المواقف التي تجعل هذا الجرم، والكواكب من خلاله، من طبيعة الأجرام الأربعة، ولا سيما منها النار.

يمكن إجمال هذا الاستدلال، وهو يعمد، في الظاهر، إلى إثبات أي النقيضين اتفق، دون أن يكون فعلاً كذلك، في كونه يتأسس على نوع من الإجماع الدال على ضرورة أن تكون الكواكب من طبيعة الجرم السماوي، مهما كانت هذه الطبيعة، إذ يقول أبو الوليد: بأن

> «هذا كما يقول أرسطو (رأي)[1] مجتمع عليه، أعني أن كل من يضع لهذا الجسم طبيعة ما كأنك قلت ناراً، أو غير ذلك من الأجسام، يضع الكواكب من تلك الطبيعة بعينها»[2].

من الظاهر أن أبا الوليد يبدو وكأنه لا يأبه، في هذا المقام، للانتصار لموقف محدد من طبيعة الكواكب، إذ إن الأهم هو أن تجعل من طبيعة الجرم

---

(1) في الأصل (أي)، والظاهر أن ذلك خطأ. مختصر السماء والعالم، م ص س ن، وأيضاً رسالة السماء والعالم، م ص س ن.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 254- 255.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 85- 86.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 71-72.

السماوي، فإذا كان هذا أرضاً كانت تلك أرضاً، وإن كان ماء كانت ماء كذلك، وإن كان هواء كانت، هي أيضاً، هواء، وإن كان ناراً وجب أن تكون طبيعتها من طبيعة النار.

إن القول بأن طبيعة الجرم السماوي، وطبيعة الكواكب أيضاً، نار، أو هي النار، هو، في بادئ الرأي، الرأي الأقرب إلى الصواب، لأن هذا الجرم، بما فيه من كواكب وغيرها، إنما يوجد دائماً فوق، والنار وحدها، من دون الاسطقسات الأخرى، تطلب الفوق بإطلاق، ومن ثم، فهي أقرب العناصر إلى الجرم السماوي، إذ تقع بينهما المماسة لمكان محاذاتها مقعر فلك القمر، وهو أقرب أجزاء السماء إلى عالم الكون والفساد.

بما أن الظاهر من أمر هذا الرأي أنه الأكثر قرابة إلى الصواب والتقبل، فإن أبا الوليد يعرض للنظر في الموقف الذي يذهب هذا المذهب لدحضه وبيان تهافته، من ثم، لاجتثاث إمكان مطابقة، أو حتى تقريب، طبيعة الكواكب والجرم السماوي من إحدى الطبائع الأربع من الأساس، ولاستلزام اعتناق فكرة القول بوجود طبيعة خامسة غير هذه الطبائع، وللتمكن، بذلك، من نسبة هذا الجرم وكواكبه، من ثم، إلى هذه الطبيعة.

سوف ينكر أبو الوليد، من هنا، القول بأن طبيعة الكواكب من النار، وذلك من خلال دحض المبررات التي يستند إليها أنصار هذا المذهب، وهي المبررات التي يمكن اختزالها في بعض أفعال النار وخواصها، ولا سيما منها التسخين والإضاءة. فما دامت الكواكب، ومنها الشمس على وجه الخصوص، في نظر معتنقي هذا الرأي، تسخن وتضيء، فهي، إذن، نار، لأن من الواجب، فيما يبدو، أن كل نار فهي تسخن وتضيء.

نعم، إن ابن رشد لا يقدم هذا الرأي بهذه الصورة من الوضوح والجلاء، لكن ذلك مما تعطيه أقاويله في هذا الشأن، إذ يمكن صياغة الاستدلال الذي يذهب أصحاب هذا الموقف، بمقتضاه، إلى ما يذهبون إليه في صورة قياسية نصوغها كما يلي:

كل ما يسخن ويضيء فهو نار

الكواكب، ومنها الشمس خاصة، تسخن وتضيء

إذن الكواكب، والشمس، نار.

سوف يتصدى أبو الوليد لمختلف هذه المقالات، مقدمات وتوالي، ومن ثم، نتائج واستلزامات، ليكشف عن عدم صحتها مجتمعة، وليبرز، أيضاً، خطأ الكثير منها مفردة. لذلك لا يصح القول بأن كل نار فهي تسخن وتضيء، ومن ثم، لا يصح القول، أيضاً، بأن الكواكب، ولا سيما منها الشمس، تسخن وتضيء من قبل أنها نار، وبناءً على ذلك لا يمكن الموافقة، أصلاً، على أن الكواكب والشمس نار. ذلك ما يؤكد عليه أبو الوليد صراحة إذ يقول في مرحلة أولى:

«ان الشمس يوجد لها التسخين من جهتين إحداهما من قبل الحركة والثانية من قبل الإضاءة»[1].

يستدل ابن رشد على صحة هذا القول في الحركة، أولاً، بما هو محسوس، أي أن الحس، لديه، يشهد على أن الحركة إنما ينتج عنها التسخين. ويقدم على ذلك المثال الذي يقدمه أرسطو نفسه، كما يقول، وهو مثال

«النشابة التي يرمى بها فيذوب فيها الرصاص عندما يسخن الهواء بشدة حركتها»[2].

يميز ابن رشد، بعد ذلك، بين فعل التسخين الناتج عن المحرك في

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

أرسطو، في السماء، م س ن، ص 255.

Aristote, *Traité du Ciel*, ibid, p 59.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 72.

الهيولى، مثلما هو الأمر فيما لدينا، أي في عالم الكون والفساد، وهو عالم ما تحت فلك القمر، بحسب ما يستفاد من السياق، وبين فعل التسخين الناتج عن الكواكب في الهواء. ففي الحال الأولى يسخن الوسيط، وهو السهم، أما في الحال الثانية فلا يسخن الوسيط، وهو الهواء[1].

إذا كان أبو الوليد لا يقدم العلة في هذا الاختلاف بوضوح، فإننا لا نفتقر تماماً إلى المعطيات الدالة على ذلك. والظاهر أن العلة الأولى في هذا التباين، بموجب ما يبدو من كلام ابن رشد نفسه، هي الهيولى. معنى ذلك، أننا أمام محرك هيولاني وآخر غير هيولاني، أمام عالم مادي وعالم غير مادي، فإذا كان ما هاهنا، أي ما في عالم ما تحت فلك القمر، مادياً والمحرك فيه هيولانياً، فإن عالم ما فوق فلك القمر غير مادي والمحرك فيه غير هيولاني، وهو الكواكب والشمس. نحن، إذن، بإزاء ثنائية واضحة المعالم، العالم عالمان، والمحرك نوعان، ولكل عالم محرك ملائم له، ومن ثم، فله طبيعة خاصة به.

إذا كانت الحركة علة التسخين في الشمس والكواكب، فإنها، فيما يبدو، علة بالعرض لا بالذات، أو أنها، على الأقل، أمر غير خاص، أو من الأمور غير الخاصة. ذلك ما يستفاد من تصريح أبي الوليد في حق الإضاءة، وهي العلة الثانية في كون الشمس والكواكب تسخن ما عداها، بأنها، أي الإضاءة، الأمر الخاص بذلك التسخين[2]. معنى ذلك أن الإضاءة هي علة التسخين في الشمس والكواكب أولاً وبالذات، ومن ثم، يجب أن تكون الحركة علة على القصد الثاني، أو بالعرض، لا بالجوهر ولا على القصد الأول.

يستدل ابن رشد، على ذلك، مما يلاحظ في الضوء، ولا سيما في حال

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

(2) ابن رشد، مختصر السماء والعالم، م س، ص 49؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 65.

الانعكاس، وبالضبط إذا كانت الأشعة تقع على الجسم الخاضع للتسخين على شكل زوايا قائمة، مع كون الجسم صقيلا. ففي هذه الأحوال جميعاً تكون الحال المثلى للانعكاس، ومن ثم، لفعل التسخين الناتج من الضوء. والمثال الأمثل على ذلك، كما يقول أبو الوليد، المرايا المحرقة والزجاجة التي بها يحرق القطن[1].

ينكر ابن رشد، إذن، أن تكون الشمس والكواكب مضيئة بما هي نار، لأن النار، نفسها، لا تضيء بما هي نار[2]. معنى ذلك أن النار لا تضيء بذاتها بل لأمر عارض، هو لحظة اتصالها بالهيولى، أي بعالم ما تحت فلك القمر، أو بالمواد التي هاهنا، بحسب عبارة أبي الوليد نفسه، والدليل على ذلك أن النار التي في مقعر فلك القمر غير مضيئة[3].

لا يقبل ابن رشد، أيضاً، أن تكون الشمس والكواكب إنما تضيء من قبل أنها نار، أي أنه لا يشترط في علة التسخين أن تكون جسماً، إذ الظاهر من أمر من راموا أن يجعلوا للشمس وللكواكب التسخين أنهم إنما جعلوا لها ذلك من قبل أنها جسم، وبما أن للنار ذلك، أي أن لها الجسمية بإجماع، وكذلك بما أنه يلوح من أمر الشمس والكواكب أنها نارية وأنها تسخن، فقد قال هؤلاء إن علة كونها مسخنة أنها من طبيعة الجسم الناري. لذلك يختار أبو الوليد أن يفصم العرى بين الضوء والجسم، لكن لصالح توثيق الصلة، على خلاف ذلك، بينه، أي بين الضوء وبين التسخين، فيقول: إن

«الضوء يسخن مع أنه ليس بجسم»[4].

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

(4) ابن رشد، م م ص س ن.

سوف يستدعي ابن رشد، في ثنايا هذه الأقاويل، حجية الإسكندر الذي يبدو أنه يقول بما يقول به ابن رشد، إما في كليته أو في بعض جوانبه على الأقل. ومن بين تلك الجوانب مسألة عدم حدوث الانفعال في الوسط، أو الوسيط، وهي المسألة التي أشرنا إليها فيما تقدم، وذلك من خلال مثال السمكة التي تخدر يد الصياد بوساطة الشبكة دون أن تقع السمكة نفسها تحت تأثير التخدير[1].

الحل الفلسفي الأخير لهذه المسألة، في تقدير ابن رشد، هو: إن للفاعل أفعالاً متعددة ومختلفة، بل ومتضادة. لذلك فهو لا ينفعل، بالضرورة، مثلما لا تنفعل الأوساط، بالضرورة، وذلك بحسب الموضوع القابل للفعل والانفعال، لا بحسب الفاعل في ذاته، أو أيضاً بحسب العالم، أو المجال، الذي يتم فيه الفعل والانفعال[2].

على أن هنالك تميزاً للشمس عن سائر الكواكب في فعل التسخين، حيث يلاحظ أن الشمس أكثر الكواكب فعلاً للتسخين، وذلك من جهة عظم كثافتها ولمكان ما فيها من تلزز، كما يقول أبو الوليد[3].

سوف يضيف التلخيص إلى حال الشمس حال القمر، باعتبارهما، معاً، الأقرب إلى الهواء، والأكثر عظماً من حيث الجرم[4].

---

(1) ابن رشد، مختصر السماء والعالم، م س، ص 50 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م ص س ن.

(2) ابن رشد، مختصر السماء والعالم، م ص س ن ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 66.

(3) ابن رشد، مختصر السماء والعالم، م س، ص 49 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 65. في الأصل «تلزرها» والصحيح «تلززها»، لأن التلزر لا معنى له أما التلزز فمعناه ما فيها من شدة ضغط بفعل سرعتها، راجع «لسان العرب»، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ت)، المجلد الخامس، ص 404- 405.

(4) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 230.

يضيف التلخيص، فضلاً عن هذا المثال، مثال حجر المغنطيس الذي، وإن كان يجذب الحديد بتوسط الهواء، إلّا أنه، مع ذلك، لا يجذب الهواء، وذلك لبيان عدم انفعال المتوسط، بالضرورة، بالفعل الواقع من الفاعل في المفعول الأخير[1].

يكاد التلخيص، باستثناء هاتين الإضافتين وأيضاً باستثناء التحول البرهاني المشار إليه فيما تقدم، يتعقب المختصر حذو النعل بالنعل، سواء في المواقف والاستدلالات، أو سواء في استحضار حجية أرسطو والإسكندر، أو سواء في تعليق القول والإحالة عليه في مواضعه من غير كتاب السماء و العالم، مع اختلاف طفيف يحيل التلخيص، بموجبه، مباشرة وبشكل صريح، على كتاب النفس، وعلى كتاب الآثار العلوية، وعلى كتاب البرهان، وعلى التعاليم بوجه عام، في حين يكتفي المختصر بالتوقف عن بسط القول وعن الخوض في القضايا التي تتصل بهذه الكتب والإحالات، وبالإشارة، من ثم، إلى أنها تخص كتباً وعلوماً غير كتاب السماء والعالم وما يحويه من علم أو علوم[2].

أما الشرح فإنه، أيضاً، لا يبتعد عما نلفيه في كل من المختصر والتلخيص، من استعمال مثال السمكة والشبكة والصياد، مع استحضار مناظرة ثامسطيوس للإسكندر في ذلك، إلّا أن ما تبقى من الشرح لا يقدم لنا كل الموقف الرشدي بهذا الصدد، إذ هاهنا بالضبط ينقطع ما حفظته الخزانة الرشدية العربية من المقالة الثانية لهذا الشرح[3].

إذا كان الموقف الرشدي، سواء في المختصر أو في التلخيص أو في الشرح، لا يخرج عن الإطار العام الذي رسمه له النص الأرسطي في السماء، فإنه يتميز، مع ذلك، في كثير من الأمور أهمها أن أرسطو يتكلم عن الكواكب

---

(1) ابن رشد، م ص س ن.

(2) ابن رشد، م ص س ن.

(3) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 63 و– 63 ظ – 64 و.

فقط لا عن الكواكب والشمس معاً، بل إن ابن رشد يكاد ألا يتكلم، في مسألة التسخين بوجه خاص، إلّا عن الشمس، وذلك لمكان تميزها، في هذا الشأن، عن غيرها من الكواكب، حتى إنها تكاد تكون وحدها تفعل التسخين، أو إن التسخين الصادر عنها، والواقع على عالم الكون والفساد، أهم بكثير من ذاك الحاصل له عن غيرها من الكواكب.

لا يتكلم أرسطو، فضلاً عن ذلك، عن مثال المغنطيس الذي ألمعنا إليه فيما تقدم، ولا عن مختلف الإحالات إلى الكتب والعلوم المشار إليها لدى فيلسوف قرطبة ومراكش.

يمكن أن نضيف إلى ذلك كله طبيعة المعالجة الفلسفية، ولاسيما في المختصر، حيث الحديث عن طبيعة فعل الفاعل، وعلاقته بالموضوع وبالضدية، ومدى انفعال الوسيط أو عدم انفعاله، وكذا مدى انفعال الفاعل أو عدم جواز الانفعال في حقه، ومتى يكون فيه ذلك أو لا يكون إذا أمكن أن يوجد له الانفعال...

وبالجملة، فإذا كان المختصر يبتعد عن سماء أرسطو في بعض الأمور، فإن التلخيص والشرح ينأيان عنه في غير ذلك من الأمور، على أن السمة الغالبة عليها جميعاً، فيما يبدو، هي أنها لا تقدم مواقف مخالفة لمواقف المعلم الأول، لكن مع تميز ملاحظ للمختصر كما أوضحنا ذلك فيما تقدم.

تؤكد معالجة ابن رشد لمسألة طبيعة الكواكب على وجود طبيعة خامسة متميزة هي طبيعة الجرم السماوي وما فيه من كواكب وأفلاك وغيرها. لذلك يحافظ هذا التأكيد على الثنائية التي تحكم الموقف الرشدي من طبيعة العالم، إذ يميل إلى القول بوجود طبيعتين متمايزتين تنتمي إحداهما إلى عالم العناصر والاسطقسات الهيولانية، بينما تنتمي الأخرى إلى عالم الجرم الخامس والموجودات غير الهيولانية.

معنى ذلك، أن أبا الوليد قد بدأ يتراجع عن التشبث بالفكرة القائلة: إن

العالم واحد. نعم إن ابن رشد لا يبدي، صراحة ولا في مناسبة من المناسبات، أي تراجع من هذا القبيل، بل إنه لا يفتأ يؤكد على اعتقاده الذي لا مجال للتخلي عنه وهو أن العالم واحد ومتناه، لكن التصريح باعتناق القول بوجود طبيعة خامسة، وذلك لقول أرسطو بها، إنما يسم إيمان ابن رشد بالوحدة والتناهي بغير قليل من التواني والفتور لصالح التعدد واللاتناهي.

ولعل ذلك إنما يرتد، من ضمن ما يرتد إليه أساساً، إلى أرسطو نفسه، حيث يميز المعلم الأول، بشكل جذري، بين عالم الكون والفساد والعالم السماوي، كما تشهد على ذلك أقاويله، وبحسب ما يؤكد على ذلك دارسوه[1]، بل إن بعض هؤلاء الدارسين يرون في الأمر نوعاً من النزوع، أو المخلفات الأفلاطونية لدى المعلم الأول الذي وهو يقول، هاهنا، بوجود فارق جذري بين عالم السماء ذي الطابع الإلهي الأثيري وعالم الكون والفساد، أو ما تحت فلك القمر، فهو إنما ينتهي إلى اعتناق القول بثنائية واضحة المعالم للعالم[2]، كما أننا نلفي القول بالثنائية الأرسطية ذاتها لدى المدرسة الفيثاغورية التي يبدو أنها أول من قال بقسمة العالم إلى عالمين: ما فوق وما تحت فلك القمر، مع القول بأن الأول، أي عالم ما فوق فلك القمر، متناه وتام، وبأن عالم ما تحت فلك القمر لامتناه أو لامحدد، ومن ثم، غير تام أو ناقص، فضلاً عن القول، بموازاة مع ذلك، بأن الأول سبب للثاني[3]، بالرغم مما يثيره ذلك من عواصات إما من قبيل القول بالسنة الكبرى، أي بتأثير «المافوق» على «الماتحت» وهما من طبيعتين متباينتين، كما يذهب إلى ذلك بعض النظار المعاصرين[4]، وإما من قبيل ضرورة أن تكون الأعداد التي منها عالم ما تحت

---

(1) Gerhard (Endress), ibidem.

(2) Mraux (Paul), Introduction…ibid, p 38, 53.

(3) Xavier Renou, *L'infini aux limites du calcul*, ibid, p 69-70.

(4) Xavier Renou, ibidem.

فلك القمر غير الأعداد التي منها عالم ما فوق فلك القمر، فتكون هنالك أنواع من الأعداد لا نوعاً واحداً، أو يكون هنالك عالم واحد لا إثنان، والأمران معاً محال، كما يذهب إلى ذلك ابن رشد نفسه(1).

على أن القول بالثنائية لا يقف عند هذه الحدود بل إنه يمتد، سواء لدى أرسطو أو لدى أفلاطون، إلى عدة أمور نجد، في غير ما مناسبة، ما يماثلها لدى ابن رشد أيضاً، وذلك من قبيل التأكيد الذي نلفيه عند أرسطو على أن في عالم السماء نظاماً تاماً في حين يحتكم عالم الكون والفساد إلى الصدفة والاحتمال وغياب الضرورة، مع العلم أن الرواقيين يقولون بالنظام الحتمي للطبيعة، ومن قبيل إنكاره، أيضاً، للوساطة في الظواهر السماوية على خلاف ما توجد عليه الظواهر في عالم ما تحت فلك القمر، وأخيراً من قبيل تشكل هذا العالم «السفلي»، إضافة إلى الموجودات المتنفسة، من الموجودات غير ذات النفس والأشياء المصطنعة والمحمولات أو اللواحق(2).

وبالجملة فهنالك إقرار عام من قبل المهتمين بالدراسات الأرسطية، بوجه خاص، بوجود قطيعة أساسية في «كوسموس» أرسطو بين عالمين، أو منطقتين، ما فوق فلك القمر وما تحته، على أن ما يؤسس لهذه القطيعة ويزيد من تعميقها إنما هو، وبالقصد الأول، عالم الأجسام السماوية التي، وهي تتمتع بالخلود، فهي الأجسام الطبيعية الأقرب إلى ما فوق الطبيعة(3).

أما لدى أفلاطون فلقسمة العالم وجوه أخرى لا نلفي لها أثراً لدى ابن رشد لما فيها من إشراك غير الله في الألوهية، وذلك على غرار ما يذهب إليه

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ج1، ص108.

(2) O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, ibid, p358 –360.

(3) Pellegrin (Pierre), dans Aristote, *Physique*, ibid, p20-21.

فيلسوف الأكاديمية تبعاً للتيولوجيا الإغريقية ذاتها حيث الإله «كرونوس» يحكم حركة العالم ككل دون عناية بأجزائه الموزعة بين الآلهة الآخرين، لكنه يحتفظ لنفسه، مع ذلك، بالعناية بالإنسان وبعالم السعداء(1).

لعل القول بالثنائية مما كان يسمح بقبول المناخ الفلسفي عموماً، والأرسطي منه على وجه الخصوص، ضمن السياق العربي الإسلامي، حيث النظر إلى السماوات باعتبارها مسكناً للكائنات الروحانية الأقرب إلى الطبيعة الإلهية منها إلى الطبيعة الحيوانية التي ينتمي إليها الإنسان نفسه. ولعله لهذا السبب ذاته لم يصغ ابن رشد، عن علم أو عن غير علم، إلى أصوات أخرى أرسطية أو غير أرسطية ظلت تنادي بالتخلي عن تشييد الصروح وعن إقامة الشرخ بين عالمي الأرض والسماء، إما انطلاقاً من التصور المسيحي(2)، وبالعمل على مواجهة أرسطو بأفلاطون ومتابعة نقائض فلسفة المعلم الأول، كما نلمس ذلك لدى «فيلوبونوس»، أو «يحيى النحوي»، كما تعورف على نعته في الفلسفة العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية، بحسب ما أبرزنا ذلك في موضع سابق، حيث القول بإنكار وجود عنصر خامس والنظر إلى السماء على أن مادتها ليست غير مادة عالم ما تحت فلك القمر، الأمر الذي يجعله

---

(1) Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Quadrige- puf, 1ère édition, 1982-2003.

(2) مع العلم أن القول بالانتماء المسيحي مما يجب ان يِخذ بحذر شديد إن لم يكن على الإطلاق فعلى الأقل في مراحل معينة من تواليفه هي أساساً شروحه على أرسطو إذ يبدو أنه لم يكن قد أصبح خلالها مسيحياً بعد.

Sorabji (Richard), *John Philoponus*, in Philoponus and the rejection of Aristotelian science, edited by Richard Sorabji, Cornell University Press, 1987, p 1- 41.

من رواد القول بأن مادة العالم كلها واحدة لا مجال فيها للاختلاف ولا للتعدد وذلك قبل «كوبرنيك» بزمن طويل، وأما، وربما تحت تأثير «يحيى النحوي» نفسه[1]، كما يذهب إلى ذلك بعض النظار المعاصرين، بمحاولة الجمع بين أفلاطون وأرسطو من خلال القول بأن السماء إنما تتشكل من مزيج من العناصر الأربعة ذاتها لكن على أساس هيمنة النار أو النوع الأكثر لطافة منها، وهو الجزء الأعلى أو الأرقى، لمكان كونه إنارة أو إضاءة خالصة، كما نقف على ذلك لدى «سمبليسيوس» الذي لا نجد لدى أبي الوليد حتى إشارة واحدة إليه بحسب ما ألمعنا إلى ذلك في موضع سابق من هذا العمل[2].

مهما يكن من أمر هذه الملاحظات فإن هذه المعالجة الرشدية تؤكد، أيضاً، على استمرار أهمية التعاليم، بموازاة مع العلم الطبيعي، لدى ابن رشد، سواء من خلال بعض الاستدلالات الرياضية المنطقية المتوسل بها لإثبات أن طبيعة الكواكب من طبيعة الجرم الخامس، أو سواء، وللغاية نفسها، من خلال استدعاء كثير من الألفاظ والقضايا التعاليمية، أما الهندسية أو تلك التي تنتمي، بوجه خاص، إلى علم المناظر، كالضوء والانعكاس وغير ذلك.

بيد أن ذلك كله لا يمكن أن يتم إلّا بالنظر إلى كل تواليف ابن رشد ذات الصلة المباشرة بموضوع السماء والعالم، وهي المختصر والتلخيص والشرح، فضلاً عن ضرورة مراجعة المصنفات الأخرى التي تثير هذا الجانب

---

(1) مع العلم أن كلًا من «فيلوبونوس» و«سمبليسيوس» من تلامذة «امونيوس»، إذ كان أحدهما، وهو سمبلسيوس يكبر الآخر، أي فيلوبونوس بغير قليل من السنوات.

Sorabji, ibidem

Hoffmann (Philippe), *Simplicuis' Polemics*, in Philoponus and the rejection of Aristotelian science, ibid, p 57- 83.

(2) Hoffmann (Philippe), *Simplicius' Polemics*, ibidem.

أو ذاك وهذه المسألة أو تلك من جوانب وقضايا مسألة العالم عند ابن رشد. من هنا يصبح المتن الرشدي مؤسساً لا مناص منه، في جغرافيته المختلفة والثرة، للنسق الرشدي، لا في مسألة العالم فحسب، ولكن في كل ما تحفل به الفلسفة الرشدية من إشكالات وأبعاد، طبيعية كانت أو ميتافيزيقية أو ما عدا ذلك مما يعج به المتن الرشدي من آفاق للدراسات والمناظرات.

القسم الثاني

في تناهي الأسباب والعلل

تمهيد

لعل الرأي يميل إلى دمج هذا القسم ضمن القسم الأول لمكان قرابة القول فيه من القول هنالك، إذ إنه إنما ينظر في تناهي العالم من جهة العدد، وسواء كان الأمر يتعلق بالعالم ككل أو باسطقساته وعلله فالأمر سيان، أي أننا بإزاء مناخ إشكالي واحد بالرغم من أن التناهي قد يقال في السياقين بمعنيين مختلفين لما في اللفظ من اشتراك، كما أوضحنا ذلك آنفاً، لكننا ارتأينا، فضلاً عن ذلك، أن نميز بين القسمين لغرض منهجي، أولاً، وهو ألّا يقع تكديس للفصول والتحليلات في قسم دون غيره من الأقسام، وثانياً، لمكان اختلاف النصوص التي يجب الوقوف عليها، هاهنا، عن تلك التي عملنا على مراجعتها هنالك.

سوف نخصص هذا القسم، إذن، وكما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، للنظر في تناهي أسباب العالم وعلله لدى ابن رشد. على أن النصوص التي نحتاج إلى فحصها، هاهنا، ليست هي نفسها النصوص التي اشتغلنا عليها في الفصول السابقة من القسم الأول. نعم، إننا سوف لا نتردد في الرجوع إليها في المناسبات التي تقتضي ذلك، لكننا إنما نفعل ذلك على جهة الاستئناس لا على القصد الأول لعدم حاجة النظر في تناهي العلل إلى تلك النصوص ولحاجتها، من ثم، إلى تواليف أخرى هي، أساساً، مختصر أو جوامع السماع الطبيعي، إذ لم تحفظ الخزانة العربية، من كتابات أبي الوليد في طبيعة أرسطو، إلّا هذا الكتاب، بحسب المشهور بين جمهور الرشديين وكما أشرنا إلى ذلك

في مناسبة آنفة. كما أن من التواليف الرشدية الواجب استدعاؤها، في هذا المقام، كتاباته في «ما بعد الطبيعة»، وهما كتابا مختصر أو جوامع ما بعد الطبيعة وتفسير ما بعد الطبيعة، ولا سيما التفسير لما له من أهمية بالغة بهذا الصدد كما سنقف على ذلك في حينه. فضلاً عن ذلك فإننا نحتاج إلى مراجعة بعض كتابات ابن رشد المنطقية وفي مقدمتها تلخيص البرهان وشرح البرهان وأيضاً تلخيص الجدل لمكان أهميتها فيما نحن بسبيله في هذا القسم.

لا يمكن للعالم وهو، لدى ابن رشد، متناه في العدد، كلا وفي أجزائه، إلّا أن يكون كذلك متناهياً من حيث أسبابه وعلله، وذلك على مستوى المعرفة كما على مستوى الوجود، وفي هذا المستوى الثاني، أيضاً، من الجهتين معاً، أي من حيث النظر إلى هذه الأسباب في كليتها وبمراعاة مبدأ العلية في ذاته، وأيضاً من جهة سبب سبب أو علة علة، إذ لا يمكن ولا لواحد منها أن يتسلسل إلى ما لانهاية وإلّا حصلت شناعات لا تليق بالناظر فيما نحن بسبيله.

يتفرع القول في تناهي العلل إلى مستويين أساسيين، يتعلق أحدهما بالكلام عن أسباب الوجود، في حين يتصل المستوى الثاني بالكلام عن أسباب المعرفة. ونحن وإن كان سنخص هذا القسم لفحص مسألة تناهي العلل في الوجود، فإننا سوف نصرف النظر عن فحص مسألة تناهي الأسباب في المعرفة لما في ذلك من نقلة واضحة من العالم، وهو قصدنا الأول في هذا العمل، إلى العلم وهو موضوع ينفلت من السياق الطبيعي الذي يمتد إلى شيء من القول الميتافيزيقي، بحسب ما يهمنا في هذا العمل، ليعانق القول المنطقي، أساساً، مع ما قد يحتاج إليه من معالجات ميتافيزيقية.

بيد أننا نشير، في هذا المقام، إلى بعض مما يجب النظر فيه عند القول في تناهي العلل على مستوى العلم والمعرفة. ذلك أن مسألة تناهي العلية المعرفية أو لاتناهيها، لدى ابن رشد، تثير عدة إشكالات وقضايا منها علاقة البرهان بالجدل، ومنها منزلة الميتافيزيقا وغيرها من العلوم بين هذين المرقيين

من مراقي التصديق والاستدلال، أي بين البرهان والجدل، ومنها موضوع الميتافيزيقا بين الأبعاد المختلفة الممكنة، الابستمولوجية منها والانطولوجية والتيولوجية، إلى غير ذلك من القضايا والمسائل. وبالجملة فهي تتعلق، على القصد الأول، بنظرية العلم والبرهان وتصنيف العلوم وما يقتضيه ذلك كله من نظر في تراتب العلوم وما بينها من تعاون وتجاذب وتقاطع أو، على خلاف ذلك، من تنابذ وتدافع.

إن تناهي العلم، من ها هنا، لدى ابن رشد، يكون من عدة جهات، منها الاعتقاد بأن لا علم إلا بالكلي دون الجزئي لكون الكلي حاصراً للجزئي من جهة تناهيه ولعدم تناهي الجزئي، ومنها تناهي البراهين إلى براهين بسيطة وأول ليس عليها برهان، ومنها تناهي البرهان ككل إلى مقدمات أوائل معروفة بنفسها ليس عليها، أيضاً، برهان هي الأصول الموضوعة والعلوم المتعارفة، باعتبارها أساس البرهان وعلة وجوده، ومنها تناهي الأوساط بين المقدمات والنتائج إذ لولا هذا التناهي لما كان برهان على الإطلاق...وذلك كله لئلّا يؤول الأمر إلى لانهائية البرهان، بل إلى استحالته، ومن ثم وفي الحالين معاً، إلى انتفاء العلم وبطلان الحكمة[1].

---

(1) يمكن، بهذا الصدد، مراجعة تواليف ابن رشد التالية:
تلخيص البرهان، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مراجعة وإتمام تشارلس بترورت وأحمد ع. المجيد هريدي 1982.
شرح البرهان، نشرة عبد الرحمن بدوي، الكويت، ط2، 1984.
تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، ج1، م س ن.
يمكن، أيضاً، مراجعة بعض أعمال الأستاذ المرحوم «جمال الدين العلوي» في الموضوع، وهي أساساً كما يلي:
نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد، ضمن أعمال ندوة أكاديمية المملكة المغربية في موضوع «حلقة وصل بين الشرق والغرب، أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، 1985. =

لقد انتهى كل ذلك بابن رشد، على غرار ما نلفيه لدى المعلم الأول، إلى مناهضة الكثير من النظريات والمواقف، ولاسيما منها نظرية التذكر الأفلاطونية وأقاويل السفسطائيين وفلسفات الحركة والتغير والتناقض، لدى كل من هيراقليط وديمقريط وانكساغوراس وغيرهم من الفلاسفة القائلين بإحدى هذه النظريات أو بأكثر من واحدة.

تلك، إذن، أهم اللحظات التي يجب الوقوف عليها عند فحص مسألة تناهي الأسباب في العلم. ونحن، إذ سوف لا نهتم بالنظر في هذه الأمور، فلنول عنايتنا إلى القول في تناهي العلل في الوجود. على أننا سنضطر إلى التمييز، في هذا النظر، بين جانبين نخصص لكل منهما فصلاً من الفصلين اللذين يتشكل منهما هذا القسم، فنصرف، في أحدهما وهو الفصل الأول من هذا القسم،، العناية إلى بيان الطرق والاستدلالات التي يتوسل بها ابن رشد لإثبات تناهي العلل، بينما نصرف الهمة، في الفصل الثاني إلى استحضار مختلف المواقف والفلسفات التي يقاولها أبو الوليد خلال ذلك الإثبات.

= **ملاحظات حول تطور نظرية البرهان عند ابن رشد**، بمناسبة الحلقة الرشدية الثالثة، فاس، آذار/ مارس، 1989. وقد أشرفنا على نشر هذه المقالة في مجلة «الصورة»، ع1، 1998.

حول نظرية البرهان لابن رشد، بحث غير منشور، ونأمل أن تتاح لنا المناسبة لنشره.

الفصل الأول

في تناهي العلل إلى أربع

لعل أول ما يلفت نظر الدارس، وهو يفحص عن الكيفية التي يحاول بها ابن رشد بيان تناهي العلل، ما يذهب إليه فيما يخص عددها. نعم، أن من غير الممكن أن تكون العلل غير متناهية، لكنها، أيضاً، لا تتقلص إلى الوحدة. إن الحال فيها شبيهة بالحال في الاسطقسات باستثناء الجرم الخامس، بل إنها لا تقل ولا تزيد عن عدد الاسطقسات نفسها، فهي على غرار تلك، أيضاً، أربعة لا أقل ولا أكثر.

إذا لم يكن في هذا القول ما يبدو غريباً على الاتجاه المشائي، بوجه عام، فإن وجه الإشكال فيه هو أن أبا الوليد يعمل على إقراره بطريقة أبعد ما تكون عن الروح البرهانية المعتادة لديه. فهو أما أنه يفاجئنا بالحديث عن أسباب أربعة في الوقت الذي ننتظر منه ان يبرهن على ذلك، وإما أنه إذ يقدم ما يعتبره برهانا عليها فهو يصف ذلك البرهان بأنه إما على جهة الإرشاد لا على طريق البرهان، وإما بأنه، في أحسن الأحوال، برهان عام، بل وبأنه لا يكون إلّا على جهة الوضع لا على طريق البيان البتة مهما كانت طبيعة هذا البيان.

يختتم ابن رشد، في المقالة الثانية من مختصر السماع الطبيعي، كلامه

عن بيان الأسباب الأربعة، وعن اختصاص العلم الطبيعي بالمادة والمحرك دون الصورة والغاية، بالقول بأن ما تبين من ذلك فإنه إنما

«تبين من هذا القول إن هاهنا أسباباً أربعة على جهة الإرشاد لا على جهة البرهان»[1].

أما في تفسير ما بعد الطبيعة فيفاجئنا أبو الوليد، في مناسبة أولى، بالحديث عن أسباب أربعة دون أن يعمل، لا من قريب ولا من بعيد، على البرهنة عليها لا على جهة الإرشاد ولا على جهة البرهان ولا على غير ذلك من الجهات أقل من ذلك، إذ يشير إلى كلام أرسطو الوارد في بدايات كتاب ما بعد الطبيعة، حيث يقول بأن

«قوله في هذا الفصل بين بنفسه وهو أنه لا يمكن أن يلفى واحد من الأسباب الأربعة يمر في جنسه إلى ما لانهاية...»[2].

سوف يحيل ابن رشد نفسه، في مناسبة ثانية من هذا التفسير، على ما ورد في مختصر السماع الطبيعي، إذ يقدم احتمالين لكلام أرسطو وأنه قد يكون معناه ما قد

«تبين في الثانية [من السماع] انه لا يمكن أن يوجد من الأسباب غير الأربعة الأجناس المشهورة»[3].

يشير ابن رشد في الاحتمال الثاني إلى أن كلام أرسطو قد يكون

(1) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، حيدر آباد الدكن، 1947، ص 18.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ج1، ص 17.

(3) ابن رشد، م م، س ن، ص41.
بالنسبة للعبارة التي وضعناها بين معقوفتين يراجع الهامش الموجود في الورقة نفسها من النشرة نفسها للكتاب حيث الإشارة إلى وجود ذلك في إحدى النسخ المخطوطة.

«برهاناً عاماً على تناهي كل واحد من الأجناس الأربعة، أعني تناهي السبب الذي على طريق الفاعل وعلى طريق الصورة وعلى طريق الغاية وعلى طريق الهيولى»[1].

يستفاد، مما تقدم، إن الاستدلال على تناهي الأسباب الأربعة لا يمكن أن يكون، ولا بحال من الأحوال، على سبيل البرهان، وإنما يتم اعتماداً على إمكانات استدلالية أخرى أدنى من البرهان بحسب الظاهر من كلام أبي الوليد، على أننا لا نعلم مدى حجية طريق الإرشاد، ولا طريق البرهان العام، اللذين يحدثنا عنهما ابن رشد في هذا السياق.

على أن هنالك احتمالاً آخر يقصي ابن رشد، بموجبه فيما يبدو من صنيعه في هذا المقام، كل إمكان للبرهنة على ما نحن بسبيله، وهو طريق الوضع، حيث يؤكد أبو الوليد، في مختصر السماع الطبيعي، على أن إثبات الأسباب الأربعة إنما يكون على جهة الوضع، إذ يقول:

«إنه يجب أن يوضع أولاً لهذا النحو من النظر أن هاهنا أسباباً أربعة تتقوم بها الموجودات الطبيعية على جهة ما يوضع <موضوع> الصناعة للصناعة»[2].

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 42.

(2) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، م س ن، ص 6.
بالنسبة للفظة «موضوع» الواردة بين معقوفتين وردت في الصلب «موضع» وتشير النشرة في الهامش إلى احتمال قراءتها «موضوع»، وهو الصواب فيما نعتقد. ويلاحظ أن «جوزيف بويج» اختار هذه القراءة الثانية، أي «موضوع» دون اية إشارة إلى القراءة الأولى، وهي «موضع»، انظر ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، تحقيق وتعليق جوزيف بويج، المعهد الاسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1983، ص 12. أما صاحبا نشرة دار الكتاب اللبناني فقد اختارا، فيما يبدو، الخطأ دون أن يشيرا، لا من قريب ولا من بعيد، إلى الاحتمال الصحيح مع أنهما يزعمان أنهما إنما يتحريان نشرة حيدر آباد. يراجع، بهذا الخصوص، ابن =

يستفاد، من ذلك أيضاً، إن القول في تناهي الأسباب والعلل ينبغي أن يتخذ منحيين أساسين، أحدهما الفحص في تناهي الأسباب جملة، أي بيان أنها محدودة العدد، وإنه لا يوجد منها غير أربعة، والثاني القول في تناهي كل واحد من هذه الأربعة على حدة.

لعل من الظاهر أن البيان على جهة الإرشاد لا يخص العلل في جزئياتها، أي أنه لا يهتم باثبات تناهي واحد واحد من الأسباب، وإنما يتعلق بإثبات أن العلل في كليتها متناهية، وأن عددها لا يمكن أن يكون غير العدد المنصوص عليه من قبل، وهو أربعة فحسب.

ذلك ما ينساق إلى الذهن من متابعة المعطيات التي يقدمها ابن رشد، في مختصر السماع الطبيعي، في وجود الأسباب الأربعة وتناهيها، حيث يفتتح ذلك ببيان وجود العلة المادية، أو المادة الأولى، وبأنها، من ثم، متناهية، أي أنها لا تتسلسل إلى ما لانهاية، إذ لا يمكن أن يكون لكل مادة مادة، ولا لكل موضوع موضوع، بل لا بد من التوقف عند مادة أولى ليس لها مادة، وإلى موضوع أول غير ذي موضوع.

يبرر ابن رشد هذا السلوك لا بأسبقية خاصة للمادة على غيرها من العلل، وإنما بصنيع أرسطو ذاته، وهو أن المادة أكثر الأسباب شهرة، وأنها العلة التي انتبه إليها، دون سائر العلل، كل النظار الأوائل. نقرأ بهذا الصدد ما يلي:

«وأرسطو بدأ أولاً بالفحص عن المادة الأولى لأنها أشهر الأسباب، وهي التي رام إعطاءها من سلف من القدماء، ولنجر في ذلك على عادته»[1].

= رشد، رسالة السماع الطبيعي، نشرة رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 31– 32.

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 7.

قد يبدو التبرير الذي يورده ابن رشد، هاهنا، غير كاف، بل إنه قد يبدو غير مقنع ولا وارد بإطلاق، ولا سيما أنه، في تفسير ما بعد الطبيعة، وبالضبط في مقالة الألف الصغرى، يستهل النظر في العلل بالقول في العلة المحركة لا في العلة الهيولانية، ليردفها، بعد ذلك، بالفحص في السبب المادي ثم الغاية فالصورة.

لماذا هذا القلب، ومن ثم، عدم الالتزام، بمسلك منهجي واحد، مع العلم أن تأليف تفسير ما بعد الطبيعة لاحق، بزمن طويل، على وضع مختصر السماع الطبيعي؟ ألأن طبيعة العلمين تقتضي ذلك، أي تقتضي أن يقدم العلم الطبيعي النظر في المادة، بينما يقدم علم ما بعد الطبيعة النظر في المحرك، أم لأن ما بعد الطبيعة، وهو لا يختص، أصلاً، بالنظر في السببين الهيولاني والمحرك، فهو إنما ينظر فيهما كيفما اتفق، أي على غير الترتيب الواجب، وهو الترتيب الذي يقره ويتبناه العلم الطبيعي؟ لماذا، إذن، لا يلتزم تفسير ما بعد الطبيعة بما ورد في مختصر السماع الطبيعي، والحال ان ما بعد الطبيعة إنما يضع وضعاً، وعلى جهة المصادرة، ما تبين في العلم الطبيعي، لا من حيث المضمون فحسب وإنما، أيضاً وفي غير قليل من المواطن، من حيث المنهج وطريقة الفحص والترتيب؟

لا نلفي، لدى ابن رشد، ما يذهب بنا في هذا الاتجاه أو ذاك، اللهم إلّا أن نقول إنه إنما يقف، هاهنا، موقف الشارح للقول الأرسطي، وإنه إنما يفعل، في هذا المقام، ما فعله المعلم الأول.

غير خفي أن هذا العذر لا يرفع، عن فيلسوف قرطبة ومراكش، العذر. فهو كثيراً ما ينبهنا، ولو في حال انسياقه لصنيع أرسطو، إلى أن الصواب هو غير ما يرد لدى «الحكيم»، وهو الأمر الذي لا نلفي لدى ابن رشد، بحسب ما جرت به عادته في مثل هذا المقام، أية إشارة إليه.

مهما يكن من أمر، بهذا الخصوص، فلننظر في الاستدلالات، أو في

البيانات، التي يقدمها ابن رشد على عدم تناهي العلل. وليكن نهجنا، في ذلك، الانكباب، أولاً، على النظر في تناهي الأسباب ككل، ثم، بعد ذلك، في تناهي واحد واحد منها على حدة.

أما فيما يخص الغرض الأول، وهو القول في تناهي الأسباب ككل، فلعل تفسير ما بعد الطبيعة يسعفنا أفضل من مختصر السماع الطبيعي في تشكيل صورة عن الموقف الرشدي في كون العلل غير متناهية. لذلك يكاد تفسير ما بعد الطبيعة ينفرد، من بين تواليف ابن رشد فيما يبدو، بتقديم هذه الصورة المنشودة، حيث يساير «الشارح»، في بداية الأمر، ما يذهب إليه «الحكيم»، لكنه لا يلبث، بمقتضى فعل التأويل واستحضار احتمالات القراءة، أن يستقل بموقف خاص لا نلفيه لدى صاحب النص المشروح.

نعم، إن ابن رشد، بحسب الظاهر من أمره هاهنا، يصادق على كل ما يرد لدى أرسطو وإن كان لا يلتزم بذكر كل ما يورده أرسطو بهذا الصدد، فهو يقرر، في مستهل تعليقه على قول أرسطو، بأن «قوله في هذا الفصل بين بنفسه»[1]، أي أنه في غير حاجة إلى تفسير أو تأويل أو كثير بيان، إلّا أنه، وهو يشير إلى الأسباب الأربعة، على غرار ما يفعله أرسطو، لا يذكر منها إلّا السببين المادي والمحرك دون الغائي والصوري اللذين يشير إليهما المعلم الأول[2].

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ص 17.
يمكن الوقوف على الأمر نفسه بالنسبة لأرسطو ضمن مختلف الترجمات التي أنجزت لمقالة الألف الصغرى، وهي، فضلاً عن ترجمة اسحق التي يعتمدها ابن رشد بحسب ما يذهب إلى ذلك موريس بويج، ترجمة «اسطات» التي يوردها بويج أيضاً على هامش نشرته، م س ن، ص 16- 17، وأيضاً ترجمة يحيى بن عدي أو تلك التي اعتمدها في تفسيره لهذه المقالة، نشرة عبد الرحمن بدوي، ضمن رسائل فلسفية... دار الاندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1983، ص178- 179- 180. وتراجع أيضاً ترجمة «تريكو»، م س ن، ص111.

(2) يراجع هاهنا النصان الأرسطي والرشدي لدى ابن رشد، م م، س ن، 16-17-18.
Aristote, *La métaphysique*, tra. J. Tricot, Vrin, 1981, T1, p 111.

بيد أن التباعد الأساس الذي يضمن لابن رشد موقفاً خاصاً يتميز به عن «الحكيم» يتمثل، على القصد الأول، في التعليق على قول أرسطو بأن الأسباب لا تتسلسل إلى ما لانهاية «لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع»[1]. فما معنى هذه القسمة الأرسطية للعلل إلى ما منها على طريق الاستقامة وما منها على طريق النوع؟ ذلك ما يستأثر بعناية ابن رشد في هذا الموضع الذي يوحي لنا فيه أبو الوليد وكأنه لم يثر اهتمام غيره من النظار السابقين عليه لأن «الشارح الأكبر» لا يشير، من قريب ولا من بعيد على ما هو ديدنه في كثير من الأحيان، ولا إلى واحد من هؤلاء النظار البتة. لكننا نقف، مع ذلك، على شيء من عناية بعض من تقدم ابن رشد بالأمر ولو أنهم لم يرقوا بعنايتهم تلك، كما سنؤكد على ذلك فيما بعد، إلى المستوى الذي بلغه، بهذا الصدد، فيلسوف قرطبة ومراكش.

مهما يكن من أمر، في هذا الشأن، فإن ابن رشد، وهو يتأمل دلالة هاتين الطريقين اللتين يقترحهما أرسطو دون أن يقدم فيهما أي توضيح أو بيان، يقدم معنيين لكل واحدة منهما. أما معنى طريق الاستقامة فمما يجب أن يؤخذ بدلالتين، إحداهما أن تكون العلل متزامنة في الوجود، مثلما هي الحال في الخط المستقيم، أي في النقط الموجودة للخط المستقيم، بينما تشير الدلالة الثانية إلى الأشخاص الذين ينتمون إلى نوع واحد، كما هو الشأن في كون إنسان عن إنسان آخر. يقول ابن رشد بأن أرسطو قد يكون

> «يريد بالاستقامة أن تكون العلل موجودة معاً كأنها على خط مستقيم... ويحتمل أن يريد بالاستقامة ما كان منها من نوع واحد مثل كون الإنسان عن إنسان»[2].

---

(1) يراجع، هاهنا، النص الأرسطي الوارد لدى ابن رشد، م م، س ن، ص 16.

Aristote, *La métaphysique*, ibid, p110-111.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ص 18.

يرتد المثالان، بحسب ما يلاحظ لدى ابن رشد، إلى ثلاث خلفيات واضحة ومباشرة. أولاها تعاليمية هندسية يشهد لها مثال الخط المستقيم في علاقته بالنقط التي منها يتكون، وثانيتها طبيعية فيزيائية يشير إليها هذا المثال نفسه، حيث لا يوجد بين النقط الموجودة على خط مستقيم تفاوت زماني يجعل بعضها سابقاً، في هذا الوجود، على بعضها الآخر، بل هي متزامنة لامتعاقبة ولامتتالية، والثالثة منطقية مقولاتية يحيل عليها مثال علاقة النوع بالأشخاص الواقعين تحتها، إذ إن هذه العلاقة تناسبية، ومن المعلوم أن التناسب، لدى ابن رشد، من العلاقات المؤسسة لمعظم المقولات المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية. على أن التناسب المراد، هاهنا، ليس هو التناسب المنطقي الذي تتوزع فيه مقولة من المقولات، على غيرها من المقولات الواقعة تحتها، بنوع من التشكيك، أو من التقديم والتأخير، كما هي الحال في علاقة الموجود بالجوهر وبغيره من مقولات الأعراض التسعة المعروفة، وإنما التناسب المقصود، في هذا المقام، هو التناسب الرياضي الذي تقال فيه مقولة ما، على غيرها من المقولات التي تنتمي إليها، بنوع من التساوي، أو التواطؤ، الذي لا مجال فيه للتقدم ولا للتأخر.

بالرغم من هذا التواطؤ، فهذا المثال، وهو علاقة النوع بأشخاصه، يذهب إلى نقيض ما يذهب إليه المثال الأول، أي مثال علاقة الخط بالنقط المكونة له، وهو القول بوجود تتال في علاقة العلل ببعضها، حيث يوجد البعض منها، أي من الأشخاص والأنواع، قبل البعض الآخر لا معاً، كما يقتضي ذلك مثال علاقة الخط بالنقط الموجودة عليه.

إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لطريق الاستقامة، فإن طريق النوع، أيضاً، يجب أن تفهم، في نظر أبي الوليد، بمعنيين. ذلك أن أرسطو

«يريد بطريق النوع أن تكون العلل واحداً بعد آخر لا معاً على سبيل الأشياء المنسوبة إلى النوع الواحد، أعني أن يوجد منها واحد

بعد آخر، وجملة بعد جملة، على أن المتأخر إذا وجد فسد المتقدم، ويحتمل أن يريد... بطريق النوع ما كان منها من أنواع مختلفة داخلة تحت جنس واحد، مثل أن تكون النار من الهواء والهواء من الماء والماء من الأرض، فإن هذه كلها هي علل متفقة بالجنس وهو كونها مادية ومختلفة بالصورة»[1].

غير خفي أن ابن رشد يحتفظ، في بيان طريق النوع، بأحد المثالين اللذين اعتمدهما في إيضاح طريق الاستقامة، وهو مثال النوع سواء في علاقته بما دونه، أي بأشخاصه، وهو المثال نفسه الوارد في الطريق الأولى، أو سواء في علاقته بما هو أعلى منه، أي بالجنس الذي ينضوي النوع، صحبة أنواع أخرى، تحته. على أن استعمال الصيغة الأولى للنوع إنما يراد به الأمر نفسه الذي استدعيت له في طريق الاستقامة. ذلك أن ابن رشد يريد، هاهنا أيضاً، الإشارة إلى فكرة التعاقب في الوجود، أي في وجود العلل بأن بعضها متقدم على بعض أو لاحق عليه، على أن في وجود اللاحق فساداً للسابق، فوجود إنسان يؤدي، بالضرورة بمقتضى هذا المثال، إلى فساد الإنسان الأول الذي منه كان الإنسان الثاني، أي أن كون الابن من الأب، مثلاً، يسوق ضرورة إلى فساد الأب.

واضح أن هذا المثال لا يخلو من إشكالات، إذ إنه غير بين بنفسه ولا هو مما لا يحتاج إلى بيان، مع أن ابن رشد لا يكلف نفسه عناء بيانه، فكيف يكون كون الابن فساداً للأب؟ بل لعل العكس هو الصحيح أو أنه، على الأقل، أحد الاحتمالين الممكنين بهذا الصدد، إذ لا يكون الأب أباً إلا بوجود الابن لانتماء العلاقة بينهما، بالقصد الأول، إلى مقولة الإضافة؟

بصرف النظر عن هذه الإشكالات فإن المعنى الثاني لطريق النوع، وهو يثير الإشكالات نفسها، يشير لا إلى علاقة النوع بالأشخاص، كما هي الحال

---

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

في المثال السالف، وإنما يحيل على علاقة الجنس بأنواعه لكن لا الأنواع التي تشترك في انتمائها إلى الجنس الواحد فحسب، مع احتفاظها باستقلالية تامة عن بعضها البعض، وإنما الأنواع التي تتداخل فيما بينها إلى حدود الاختلاط حيث يولد بعضها من بعض، مثلما تتولد الاسطقسات من بعضها، النار من الهواء والهواء من الماء والماء من الأرض... ففي هذه الأحوال جميعها نحن بإزاء جنس واحد، هو أنها كلها مادية، لكنها مع ذلك مختلفة بالصورة، وذلك ما يمنحها طابع النوع الذي تتميز به عن غيرها من الأنواع ضمن الجنس نفسه.

لا يحافظ «اسطات»، في ترجمته لمقالة الألف الصغرى، على عبارتي الاستقامة والنوع كما تردان في ترجمة «اسحق»، بل إنه يختار لفظين آخرين، ومن ثم، معنيين آخرين غير اللذين يذهب إليهما ابن رشد هما العنصر والصورة. فمعنى طريق الاستقامة، بحسب هذا الفهم، أنها على جهة المادة والعنصر أو الهيولى، أما معنى طريق النوع فهو أنها على جهة الصورة[1].

أما يحيى بن عدي فإن كانت ترجمته، أو الترجمة التي يعتمدها، تحافظ، في هذا المقام، على لفظي الاستقامة والنوع، إلّا أنه، وهو يشرح معناهما، يقدم معنى غير المعنى الذي يذكره «اسطات» إلّا أنه يقربنا بعض تقريب من شرح ابن رشد وإن لم يكن مطابقاً له تمام المطابقة مما يجعل الشرحين متمايزين. أما الاستقامة لدى «يحيى» فمعناها نوع من التتالي لكنه تتال يحيل على نوع من العزل، أي عزل العناصر عن بعضها وهو ما لا يستفاد من شرح ابن رشد. يقول «يحيى»:

«ومن البين ان الأشياء الموجودة ليست بلانهاية لا من طريق

(1) نقرأ في ترجمة «اسطات» ما يلي:
«فقد استبان أن شيئاً أولاً وليس علل الأكوان بلانهاية لا بالعنصر ولا بالصورة» ضمن «تفسير ما بعد الطبيعة» لابن رشد، م س ن، ص16.

الاستقامة، أي من طريق الأخذ من نوع واحد من أنواع العلل واحدة بعد أخرى بأن يؤخذ من العلل الهيولانية هيولى، أو من العلل الفاعلة فاعلة، أو من العلل الصورية صورة قبل صورة، أو من العلل التمامية تمام قبل تمام... ولا من طريق النوع، أي ولا العلل غير متناهية من طريق النوع...أي ليس أنواع العلل غير متناهية، إذ كانت أربعة أنواع»[1].

تلك، بحسب ما انتهى إليه نظرنا في الموضوع، هي الطريقة التي يعتمدها ابن رشد، في تفسير ما بعد الطبيعة، لبيان تناهي العلل ككل وبالجملة، حيث يصدق هذا البيان على كل تلك العلل الأربعة لا على واحدة منها، أو أكثر مما هو أقل من أربعة. ولعل من نافلة القول التأكيد على أننا لسنا، هاهنا، أمام استدلال أو برهان، وإنما نحن بإزاء محاولة للشرح فحسب، أي أن محاولة فهم عبارة أرسطو ساقت ابن رشد إلى تفريع الاحتمالات، فتأدى به ذلك إلى نوع من البيان لا هو بالبرهان، بل ولا هو أصلاً بالاستدلال، أي نوع من الاستدلال كان.

يشير ابن رشد، في نهاية نظره في تناهي العلل في تفسير ما بعد الطبيعة، إلى أن إبطال تناهي العلل والقول، على خلاف ذلك، بأنها غير متناهية بالجنس إنما يسوق إلى إنكار العلم والقول بأن العقل لامتناه، وذلك مما لا يمكن القبول به أبداً في اعتقاد ابن رشد، إذ إنه:

«لو كانت أجناس العلل المختلفة غير متناهية بالجنس لم يكن هاهنا علم أصلاً لأنا إنما نرى أنا قد عرفنا الشيء متى عرفناه بجميع أجناس الأسباب الموجودة فيه إذ كان له أكثر من جنس واحد من

(1) يحيى بن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، نشرة عبد الرحمن بدوي ضمن رسائل فلسفية، م س ن، ص179.

الأسباب إلى أن تبين في الثانية أنه لا يمكن أن يوجد من الأسباب غير الأربعة الأجناس المشهورة»[1].

إذا لم نكن نقف في العلم الطبيعي، ولاسيما في مختصر السماع الطبيعي، على هذا البيان بالذات فإننا نقف فيه على البيان على جهة الإرشاد، وهي الجهة التي سنعمل على بيانها فيما يلي من بيانات، وذلك في المقالة الثانية، حيث يؤكد ابن رشد على كل المعطيات التي ترد في تفسير ما بعد الطبيعة بحسب ما أوردناه وما سوف نورده فيما بعد. فضلاً عن ذلك، فإننا نلفي، في مختصر السماع الطبيعي، ما يخدم الغرض الثاني المشار إليه آنفا، وهو اختصاص علة علة ببيانات غير البيانات التي تختص بها هذه العلة أو تلك.

لقد ألمعنا، فيما تقدم، إلى أن ابن رشد يستهل النظر في إثبات تناهي الأسباب، في مختصر السماع الطبيعي، بالقول في تناهي العلة المادية لا بالقول في تناهي العلة المحركة، كما يفعل في تفسير ما بعد الطبيعة، على أن هذا البيان ليس إلّا على جهة الإرشاد لا على جهة البرهان. فما جهة الإرشاد هذه؟ وما تفاصيل هذا البيان على العلة الهيولانية؟

يقدم مختصر السماع الطبيعي نوعين من البيان على وجود المادة الأولى وتناهيها في آن واحد، وإن كان يبدو وكأن أبا الوليد إنما يهتم بإثبات الوجود دون التناهي. وكأننا، هاهنا، بإزاء نوع من حصر اختصاص كل من العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة في مجال المادة الأولى، على أن الأول يثبت وجودها، في حين أن الميتافيزيقا تختص بإثبات كونها متناهية.

وبالجملة فإذا كان فيلسوف قرطبة ومراكش يعتمد، في البيان الأول، على ملاحظة التغير، ما يثبت فيه وما لا يثبت، فإنه يصرح أن البيان الثاني إنما يتم بنوع من المناسبة، وهو ما يعني، لديه، نوعاً من التمثيل، أو التشبيه، في بيان

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 41.

المعنى والدلالة عليه، الأمر الذي يجعلنا أبعد ما نكون عن البرهان، وربما أقرب إلى ما يسميه ابن رشد بالإرشاد.

يتقوم البيان الأول من استحضار التمييز المنطقي بين نوعين من الأشخاص، شخص العرض وشخص الجوهر. أما شخص العرض فمن البين بنفسه، لدى ابن رشد، إنه مما يحتاج إلى الموضوع، أي إلى الهيولى، لأنه لا يتقوم بذاته بل هو مما يحتاج إلى ما به يتقوم. وأما شخص الجوهر فهو، على خلاف ذلك تماماً، مما لا يحتاج إلى موضوع يتقوم به لأنه إنما يتقوم من ذاته وبذاته، إلّا أنه يحتاج، مع ذلك هو أيضاً، إلى موضوع لأنه لا يكون شيء من لا شيء، أي من عدم على الإطلاق، فلا بد من أن تكون هنالك نسبة ذاتية لا عرضية بين المتكون وما منه يتكون، إذ لا شيء من أي شيء اتفق بل لا يكون الشيء إلّا مما بينه وبينه مناسبة ضرورية ذاتية لا غير[1].

بعد مجموعة من البيانات الخاصة بأنواع الكون والتغير وما يصح منها أو لا يصح في حق هذين النوعين من الأشخاص، ولا سيما منهما شخص الجوهر، وأيضاً بموازاة مع بيان معنى القوة والعدم والاستعداد والإمكان في الهيولى، يوجه أبو الوليد عنايته إلى إثبات عدم تناهي المادة الأولى، أو الهيولى، إذ إنه إذا ثبت يقيناً أنها موجودة وأنها الموضوع الأول للتغير، فلا بد من إثبات أنها غير ذات موضوع، فهي وحدها الموضوع فحسب. ذلك أن هذا الموضوع لا يتعلق بقوة دون غيرها، ولا بعدم دون سواه، إذ ما حاله تلك الحال، أي ما لا يختص بكل أنواع القوى وبكل أنواع الأعدام، فهو مما يحتاج إلى موضوع، وهكذا إلى ما لانهاية. ذلك ما يستفاد من قول ابن رشد بأن هذا الموضوع، أي المادة الأولى،

«لا يختص به قوة دون قوة، ولا عدم دون عدم، لأنه لو كان

(1) ابن رشد، مختصر السماع الطبيعي، م س ن، ص 7- 8- 9- 10- 11.

كذلك لم يقبل جميع الصور، ولكان أيضاً يحتاج إلى موضوع به قوامه، وهذا هو الفرق بين المادة الأولى وبين المادة الخاصة لموجود[1] موجود»[2].

هنالك بيان آخر لتناهي المادة الأولى، وهو أنها من حيث هي موضوع، لا ترتد إلى موضوع آخر، أي أنها، في ذاتها، الموضوع الأول والأخير الذي لا موضوع آخر سواه، إذ

«مما يظهر، أيضاً، في هذا السبب أنه غير متكون ولا فاسد، لأنه ليس له موضوع يتكون منه ولا يفسد إليه، اللهم إلّا أن يقال ذلك بالاستعارة، كما يقال إن الدن استحال خلاً إذا أريد بذلك الخمر الذي فيه»[3].

لعل من غير الخفي أن ابن رشد، وهو يؤكد على تناهي العلة المادية في العلية ذاتها، أي في كونها سبباً وعلة، يجنح إلى القول بعدم تناهيها في الزمان. ذلك أن الهيولى، وهي غير كائنة ولا فاسدة، تتجذر في الوجود، ومن ثم، في الزمان، إذ ليس لها سابق ولا لاحق، لأنها على الدوام، هي نفسها لا سواها، هذا السابق وهذا اللاحق.

أما البيان الثاني الذي يعتمده ابن رشد، في مختصر السماع الطبيعي، لإثبات المادة الأولى فهو الذي يتأسس، لديه، على المناسبة، أي على نوع من التشبيه والمقايسة بين علاقة المادة بالصورة، أو بجميع الصور، من جهة، وبين علاقة الخشب، مثلاً، بالخزانة، من جهة ثانية. ذلك أن النسبة بين المادة الخاصة والصورة الخاصة هي نفسها علاقة الخشب بالخزانة، وإن كان هاهنا

---

(1) كذا في النشرة ولعل الأصوب أن يقال «بموجود»، فتأمل.

(2) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، م س ن، ص 10.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

فرق لا بد من الانتباه إليه، كما يقول ابن رشد، وهو أن الخشب، وإن كان موجوداً بالفعل، إلّا أن ذلك عارض له فحسب، لذلك ينبغي النظر إليه على أنه بالقوة جميع الهيآت والصور مثلما هو الأمر في المادة الأولى، إذ إنها بالقوة جميع الصور[1].

سوف يذكر ابن رشد، في مقالة اللام من تفسير ما بعد الطبيعة، بهذا المعنى، وبأنه وارد في السماع الطبيعي، وهو يقلب وجوه النظر في عبارة أرسطو القائلة بأن المادة هي «هذا الشيء من طريق ما يرى» وفي تأويلات الإسكندر على هذه العبارة، حيث يقدم ابن رشد، هاهنا، عدة تأويلات لهذا القول يجملها، أساساً، في أربعة رابعها هو نفسه هذا الذي وقفنا عليه في السماع الطبيعي، مع اختلاف غير ذي شأن في هذا السياق، وهو الإتيان بمثال الخشبة والسفينة بدل مثال الخشب والخزانة، حيث يقول ابن رشد بهذا الصدد ما يلي:

«وأما التأويل الرابع الذي تناوله في هذا القول فمعناه ما قاله في المقالة الأولى من السماع من أن المادة الأولى إنما تفهم وتتصور بالنسبة، أي أنها التي نسبتها من جميع الأشياء الموجودة بالفعل نسبة

(1) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، م س ن، ص 11.
نقرأ بهذا الصدد ما يلي:
«وقد يمكن تصورها بالمناسبة، كما يقول أرسطو، وإن نسبتها إلى جميع الصور نسبة الخشب إلى الخزانة، وبالجملة نسبة المادة الخاصة إلى صورة خاصة. لكن هذه النسبة التي بين الخشب مثلاً والخزانة ليست من جهة ما الخشب موجود بالفعل، بل ذلك عارض له. وهذا هو الفرق بين هذه النسبة وبين النسبة الموجودة للصور إلى المادة الأولى، لأن تلك النسبة بين ما بالقوة وما بالفعل من غير أن يعرض لما بالقوة أن يكون فيه فعل أصلاً، وهذه نسبة أيضاً بين ما بالقوة وما بالفعل، لكن عرضاً لما بالقوة إن وجد هو شيء ما بالفعل، ولذلك اختص بصورة ما ولم تختص المادة الأولى بصورة أصلاً.

المواد المحسوسة إلى التي هي مواد لها، أعني مثل نسبة الخشبة إلى السفينة»[1].

قد يستفاد، من ذلك، أن المادة الأولى، وهي بالقوة جميع الأشياء، ليست متناهية بقدر ما هي لامتناهية، وذلك ما يؤول بابن رشد إلى نقيض ما يروم بيانه. لعل الإشارة إلى اختصاص مادة مادة بشيء شيء، حيث لا يكون أي موجود اتفق من أي شيء اتفق، كما يقول ابن رشد، هو ما ينقذ، إلى حد ما، الموقف الرشدي من الانزلاق إلى التناقض، وإن كان الأمر، مع ذلك، لا يخلو من إلزام يجنح بموجبه أبو الوليد إلى نوع من المفارقة الظاهرة.

سوف لا يخفى هذا الأشكال، فيما يبدو، على ابن رشد، لكن لا في مختصر السماع الطبيعي، وإنما في تفسير مابعد الطبيعة، حيث يذهب إلى أنه:

«قد يظن أن المادة الأولى لما كانت مشتركة أن لها طبيعة الأمر الكلي المحمول على كثيرين»[2].

لكن المادة الأولى، وهي كذلك، أي وهي محمولة على كثيرين، فهي أيضاً، واحدة بالعدد، وذلك لئلا يقال، كما يعتقد البعض، إنها الجسم، إذ

«لذلك ظن قوم أن المادة الأولى هي الجسم، ولو كان ذلك كذلك لكانت ذات صورة، ولم تكن واحدة بالعدد بل واحدة بالصورة، وقد قيل في غير ما موضع إنها واحدة بالعدد»[3].

ينتبه ابن رشد إلى أن هاتين الخاصيتين مجتمعتين تثيران غير قليل من الشكوك والإشكالات، إذ كيف يمكن لما هو واحد بالعدد أن يوجد في

---

(1) ابن رشد، تفسير مابعد الطبيعة، مقالة اللام، م س ن، الجزء 3، ص 1471.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ج 3، ص 1472.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

كثيرين؟ ذلك ما يعبر عنه أبو الوليد صراحة إذ يقول، في عقب القول السابق مباشرة، معبراً عن الإشكال ومرشداً، أيضاً، إلى جهة حله:

«وإن كان ذلك كذلك فقد يجب أن يعرف كيف يكون شيء واحد بالعدد موجود في كثيرين، وذلك شيء غير معقول فيما هو بالفعل، وأما فيما هو بالقوة فعسى ما يفهم، من كونها واحدة بالعدد ومشتركة لكثيرين، هو أنه ليس لها فصول ينفصل بها ما يوجد منها في شخص شخص بعضها عن بعض»[1].

واضح، إذن، أن ابن رشد يستنجد، هاهنا، بالتمييز الشهير، في المشائية، بين الفعل والقوة، فإذا كان من غير الممكن تصور وجود شيء محمول على كثيرين ومع ذلك فهو واحد بالعدد فيما هو بالفعل، فإن ذلك مما هو غير متعذر فيما هو بالقوة، والمادة الأولى إنما هي جميع الصور بالقوة لا بالفعل.

مهما يكن من أمر هذا الإشكال فلعلنا نقف، في هذا المقام ومن جهة أخرى غير الجهة المتقدمة، على ما يريده ابن رشد بالبيان على جهة الإرشاد. ذلك أنه، وهو يعمل على بيان تناهي العلة المادية، إنما يلجأ إلى القسمة والاستقراء وشرح دلالة الاسم والتمثيل، وهي الأمور التي يشير أبو الوليد، في موضع آخر من مختصر السماع الطبيعي، إلى ضرورة اعتمادهما في البيان على جهة الإرشاد، فإذا كانت طريق الإرشاد، لديه، غير طريق التصديق[2]، فإن طريق الإرشاد إذ يعتمدها أرسطو فهو

«إنما يرشد إلى الجهة التي يقع بها اليقين بالشيء. وما كان

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 1472– 1473.

(2) يذكر ابن رشد ذلك في مناسبة القول في علاقة الزمان بالحركة حيث يقول بأنه استعمل ما استعمله من بيان في هذا المقام على جهة الإرشاد لا على جهة التصديق. ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، م س ن، ص 48.

سبيله هذا السبيل فالطرق المستعملة في استنباطه هي طريق القسمة والاستقراء وشرح ما يدل عليه الاسم، وبالجملة جهات الإرشاد إلى وقوع اليقين بالشيء[1].

يعرض تفسير ما بعد الطبيعة للموضوع نفسه فيعمل على إثبات أن العلة المادية لا يمكن فيها أن تتسلسل إلى غير نهاية، فيكون لكل سبب هيولاني سبب هيولاني آخر متقدم عليه. يتم ذلك ببيان معنى الكون وأنه إما من الذي في طريق الكون، وهو الذي من القوة إلى الفعل، كما يكون العالم من المتعلم، وإما أنه من الفاسد، كما يكون الماء عن الهواء، وإذا كان الأول الذي على جهة الاستقامة غير منعكس، إذ لا يمكن أن يكون التام عن الناقص، فالثاني، على العكس من ذلك، منعكس، ومن ثم، فهو على جهة الاستدارة، ومحال أن لا يتناهى الضربان من الكون، معاً، لأن الأول بين طرفين متناهيين، وهما العدم والوجود، فهو، بالضرورة، متناه، أما الثاني فبما أنه على جهة الاستدارة فمن البين بنفسه أنه، أيضاً، متناه لأن الدائرة، كما تبين مما تقدم من أقاويل ابن رشد مما لا يذكره في هذا المقام، لا يمكن أن تكون لامتناهية، بل هي، بالضرورة، متناهية[2].

ينظر ابن رشد، بعد هذا البيان، في القول بأن كون الاسطقسات من بعضها لا يكون على جهة الاستدارة وإنما على جهة الاستقامة، ويعمل، بواسطة برهان الخلف، على إثبات تناقض القول بكون الاسطقسات من بعضها والقول، مع ذلك، بأن لها مبدأً أول أزلياً، إذ إن ذلك غير ممكن لأن

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 56.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، **مقالة الألف الصغرى**، م س ن، الجزء 1، ص 25-30.

ما له مبدأ فله، بالضرورة، انقضاء ونهاية، فضلاً عن أن وجود شيء آخر عنه يقتضي فساده، ومن ثم، فهو، في الحالين معاً، فاسد غير أزلي[1].

واضح أن تفسير ما بعد الطبيعة يصادق، مصادقة ما، على ما يقول به مختصر السماع الطبيعي في هذا الشأن، إذ إننا، وإن كنا نلفي هذا التفسير يقدم نوعاً من البرهان على تناهي العلة المادية، وهو برهان الخلف، كما لاحظنا ذلك فيما تقدم، إلّا أنه يبقى عند هذه الحدود غير المباشرة ولا يرقى إلى مستوى البرهان المباشر، إضافة إلى أنه يتوسل، إلى بيان ما يروم بيانه، بالقسمة والاستقراء، وهما، كما تبينا ذلك من قبل، من علامات استعمال طريق الإرشاد، دون طريق التصديق، في النظر.

بالرغم من أن النظر في السبب المحرك، مثله في ذلك مثل النظر في السبب الهيولاني، ينتمي، بالقصد الأول، إلى العلم الطبيعي، إلّا أن العلم الإلهي، أو ما بعد الطبيعة، يشاركه الفحص في هذا المطلب من عدة جهات، منها: القول في بعض خصائص ماهيته[2]، ومنها الكيفية، أو الجهة، التي بها يحرك[3]، ومنها بيان تناهي العلة المحركة التي تستأثر بعنايتنا في هذا المقام. فكيف يعالج كل واحد من العلمين هذا البيان؟

إذا كان النظر في الحركة يستأثر بكل ما في المقالات الخامسة والسابعة والثامنة، وهي الأخيرة، من مختصر السماع الطبيعي، فإن المقالات

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 29– 30.

(2) نقرأ في مقالة اللام من «تفسير ما بعد الطبيعة» ما يلي:
«هاهنا جوهر ما أزلي هو غير متحرك، وهو مفارق لجميع المواد. إما أنه جوهر وأنه عقل وأنه محرك، كمثل ما يحرك المحبوب المحب، إلى سائر ما تبين من صفات هذا المحرك فهو شيء تبين في هذه المقالة، وإما أنه غير متحرك ومفارق للهيولى فقد تبين في آخر الثامنة من السماع». ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ج 3، ص 1626.

(3) – ابن رشد، م م ص س ن.

الثالثة والرابعة والسادسة منه تنظر، أيضاً، في الحركة لكن من خلال علاقتها ببعض الموضوعات المتداخلة معها من قبيل النهاية واللانهاية والزمان والمكان والمتصل وغير ذلك، الأمر الذي يجعل كتاب السماع الطبيعي بكامله كتاباً في الحركة على القصد الأول.

يثير مختصر السماع الطبيعي، من خلال مقالاته المشار إليها، معضلة تناهي العلة المحركة عبر مجموعة من التساؤلات التي يتصدرها السؤال عن أنواع الحركات هل هي متناهية أم غير متناهية؟ ثم يليه السؤال هل لكل حركة حركة سابقة عليها على الدوام؟ ومن ثم، وهذا هو السؤال الثالث، ألا يمكن أن تنتهي الحركات إلى محرك لا يتحرك البتة ولا بوجه من الوجوه؟

يعرض ابن رشد للسؤال الأول ولما يقتضيه من مطالب في سياق النظر في حد الحركة، حيث يمكن القول بأن الهاجس الذي يشغل أبا الوليد، هاهنا، هو الفحص في مدى تناهي الحركة أو لاتناهيها بالنوع، أي هل هي واحدة أو أكثر من واحدة؟ وإذا كانت أكثر فهل هي متناهية أو غير متناهية؟ وأيضاً هل هي متصلة أم غير متصلة؟

بما أن الحركة، فيما يرى ابن رشد، مرتبطة بالموجود وبالمقولات العشر التي ليست، هي ذاتها، سوى تجليات للموجود لا غير، وبما أن الحركة، وهي قد أخذت من كل منهما بقسط، لا تقع إلّا في بعض أنواع المقولات[1] وفي بعض أصناف الموجود[2] فحسب لا فيها جميعاً، فمن الواضح أنها،

---

(1) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، م س ن، ص 21-22.
نقرأ بهذا الصدد ما يلي:
«إنه قد يظهر أنا لسنا نقدر أن ندخلها تحت جنس واحد من الأجناس العشرة بل نجدها في الأين، وهي المسماة نقلة، وفي الكيف، وهي المسماة استحالة، وفي الكم، وهي المسماة نمواً ونقصاً. ولننزل هاهنا أيضاً أن المسمى في الجوهر كوناً وفساداً حركة إلى أن يتبين هذا فيما بعد...»

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص 22. =

أي الحركة، لا يمكن إلّا أن تكون متناهية بالرغم من أنها ليست واحدة بل هي متعددة. فالحركة لا توجد، من الموجود، إلّا فيما بين الفعل والكمال المحض، من جهة، وما بين القوة والإمكان المحض، من جهة ثانية. كما أنها لا توجد، من المقولات، إلّا في ثلاث على وجه الخصوص، وهي الكم والكيف والأين، أما الجوهر فإن قيل فيه إنه حركة فعلى سبيل التجوز لأن الكون والفساد ينبغي أن يسمى تغيراً لا حركة فحسب[1].

إذا التفتنا إلى المقولات التي توجد فيها الحركة فحسب فسوف نلفي أنها، هاهنا أيضاً، متناهية، فهي تتردد، في مقولة مقولة من المقولات الثلاث، بين مستويين فقط، هما الأسود والأبيض، مثلاً، في الكيف، والنمو والنقص في الكم، والاستقامة، إما من الوسط أو إليه، والاستدارة في الأين، أي حول الوسط. ولواحد واحد من هذه الحركات جسم بسيط خاص، كما أثبتنا ذلك فيما تقدم، حيث يعتمد ابن رشد على تناهي الحركات ليثبت تناهي الأجسام البسيطة، ومن ثم، تناهي العالم. يقول أبو الوليد، بهذا الصدد، ما يلي:

«والحركات البسيطة كما قيل ثلاثة إما إلى الوسط وإما من الوسط وإما حول الوسط. أما الاثنان منها فظاهر وجودهما للنار والأرض، وأما التي حول الوسط فسنبين أنها موجودة لجسم بسيط وذلك في السماء والعالم. وبالجملة فليس يظهر من القسمة في

= يقول ابن رشد هاهنا ما يلي:
«إذا ظهر أنها داخلة تحت مقولة أكثر من واحدة فبين أن جنسها العالي هو الموجود. ولأن الموجود بما موجود ينقسم إلى ما هو بالفعل والكمال المحض والى ما هو بالقوة والإمكان المحض وإلى ما هو متوسط بينهما، وهو كالمؤلف مما بالكمال ومما بالقوة قد أخذ من كل بقسط...وبين عند أدنى تأمل أن الحركة داخلة تحت هذا الجنس المتوسط وأنه منطو عليها...»

(1) يراجع الهامشان السابقان.

الذهن أن هاهنا حركات بسيطة غير هذه الثلاثة، سواء كان لكل حركة من هذه جسم بسيط أو لم يكن»[1].

يؤكد ابن رشد، كما هو واضح من هذا القول، على أنه لا يوجد غير هذه الحركات البسيطة وأن من تناهيها ذاك يتناهى العالم ككل، كما وقفنا على ذلك في موضع سابق من هذا العمل. وسواء كان ذلك في الذهن أو في الوجود، وسواء أيضاً وجد لإحدى هذه الحركات جسم ملائم لها أو لم يوجد، فالعالم متناه، بالضرورة، في الحالين معاً، أي بالأجزاء وبالشخص.

ذلك ما يوافق ما انتهى إليه ابن رشد في كتاباته في السماء والعالم، كما وقفنا على ذلك في مواضع متقدمة من هذا البحث. إن مختصر السماع الطبيعي يوافق، هاهنا، كتب السماء والعالم ويشهد لها، فإثبات تناهي الحركات هو السبيل إلى إثبات تناهي الأجسام البسيطة الأول، كما أنه، من ثم، السبيل إلى إثبات تناهي العالم ككل.

يقرر ابن رشد، من هنا، أن ليس هنالك جسم متناه بسيطاً كان أو مركباً. فالأجسام البسيطة متناهية بتناهي الحركات والأجسام المركبة متناهية بتناهي الأجسام البسيطة التي منها تتركب، إذ

«ليس يظهر من القسمة في الذهن أن هاهنا حركات بسيطة غير هذه، سواء كان لكل حركة من هذه جسم بسيط أو لم يكن. فمتى أنزلنا جسماً بسيطاً لزم ضرورة أن يتحرك بواحدة من هذه الحركات. فالأجسام البسيطة إذن متناهية باضطرار والمركب من المتناهي متناه»[2].

إذا لم يكن ممكناً أن لا يتناهى المركب من قبل أجسام بسيطة متناهية،

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 29- 30.

(2) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، م س ن، ص 30.

إذ سوف يتشكل ما هو غير متناه مما هو متناه، وهذا محال، فإنه من المحال، أيضاً، أن يتشكل المركب غير المتناهي من أجسام بسيطة هي نفسها غير متناهية بالشخص، وذلك لسببين أولهما أن العالم لا يوجد منه أكثر من واحد بالشخص، والثاني أنه سوف يوجد اللامتناهي بالفعل، والأمران معاً محال. يقول ابن رشد، هاهنا، ما يلي:

«فأما إنه ليس يمكن ان يوضع هذا الجسم الغير[1] المتناهي مركباً من بسائط غير متناهية العدد بالشخص وإن كانت متناهية بالنوع فسنبين ذلك في «السماء والعالم»، لأنه مما يبين هناك أنه لا يمكن أن يوجد من أجزاء العالم اثنان بالشخص. وقد يمكن أن يبين ذلك بالجهة المنطقية المتقدمة، وهو أنه إذا وضع عظم مركب من أجسام غير متناهية العدد، بالشخص كان ذلك أو بالنوع، لزم أن يوجد عظم غير متناه بالفعل، لأنه يلزم أن تكون الأجزاء التي يتركب منها الجسم غير المتناهي متماسة، وإلّا لم يكن المركب منها مركباً»[2].

سوف يؤدي هذا الموقف بابن رشد إلى استحضار موقف «انكساغوراس» الذي يجيز تشكل أجسام لامتناهية العدد لكنها، مع ذلك، غير متماسة وإنما هي مختلطة، إلّا أن ذلك غير ممكن، في نظر ابن رشد، لأنه ما إن توجد أجسام غير متناهية العدد واحدة بالنوع، فلا بد أن تحتكم فيما بينها إلى التماس، وأن تتحرك، من ثم، إلى مكان واحد، فلا مجال للقول بأنها غير متناهية لا بالعدد ولا بالنوع، إذ يقول فيلسوف قرطبة ومراكش:

«فإن قيل فلعله يمكن أن توجد أجسام لانهاية لها بالعدد غير متماسة، على ما كان يرى انكساغوراس في الخليط، فهذه الأجسام

(1) كذا في الأصل، والظاهر أن الصواب أن تقرأ (غير)، فتأمل.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

يلزم ضرورة متى وضعت واحدة في النوع أن تجتمع وتتماس وتحرك إلى أين واحدة، وأيضاً فإنها توجد في بعد غير متناه، وإن وضعت غير متناهية في النوع لزم المحال المتقدم، فقد ظهر من هذا أنه لا يوجد جسم غير متناه لا مركباً ولا بسيطاً»[1].

نعم، إن ابن رشد لا يحدثنا، صراحة، عن أنه إنما يريد، في هذا المقام، بيان تناهي الحركة، لكن ما تأدى إليه كلامه من إثبات انحصار الحركة في الأصناف المذكورة من الموجود والمقولات، وما تأدى إليه، أيضاً، من إثبات تناهي الأجسام، بسيطة كانت أو مركبة، كل ذلك إنما يشهد على أن الرجل إنما يروم إثبات تناهي الحركة.

بيد أن القول بالتناهي لا يمنع من القول، بموازاة مع ذلك، بنوع من اللاتناهي. فبقدر ما تكون الحركة متناهية بقدر ما تكون، أيضاً، لامتناهية، وذلك من جهة اتصالها اللازم عن حدها نفسه. فإذا كان حد الحركة هو أنها «كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة»، فإن ذلك يقتضي أن لا تتوقف، فإن توقفت صارت سكوناً ولم تكن قط حركة، وإذا ما حصل وابتدأت من جديد فليس من جهة ما هي الحركة الأولى وإنما من جهة ما هي حركة أخرى غير الأولى، إذ يقول ابن رشد، في هذا المعنى، ما يلي:

«ولذلك قد يظهر أن الحركة من الأمور المتصلة، لأنه متى وقفت وتعين منها جزء يمكن أن يشار إليه فقد بطل فصلها الخاص بها ووجد الصنف الآخر من الكمال المحض، وإن تحركت بعده فإنما ذلك من جهة ما لها قوة أخرى، وبالجملة هي حركة أخرى»[2].

هل نحن أمام تناقض في الموقف الرشدي؟ لعل من غير الخفي أننا،

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 30- 31.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص 22- 23.

هاهنا، بإزاء مستويين من القول في تناهي الحركة أو لاتناهيها، الأول مستوى العدد، فالحركة متكثرة بالعدد ولكنها، مع تعددها ذاك، متناهية، والثاني مستوى الزمان، فالحركة متصلة في الزمان ليس لها بدء ولانهاية، ومن ثم، فهي لامتناهية في الزمان متناهية في العدد.

يعرض ابن رشد، في المقالة الخامسة، وبعد بيان أنواع الحركات، وفي أي جنس من أجناس المقولات توجد الحركة أو لا توجد، للسؤال الثاني المشار إليه آنفا بخصوص مدى إمكان وجود حركة لكل حركة وتغير لكل تغير حتى لا توجد حركة أو تغير إلّا وقبلهما حركة أخرى وتغير آخر متقدمان عليهما، فيقول:

«ولأن العادة هاهنا قد جرت أن نفحص هل للحركة حركة، وبالجملة للتغير تغير، فقد ينبغي أن ننظر في ذلك»[1].

يفترض ابن رشد، في مستهل نظره في هذا الإشكال، أحد احتمالين لا بد من التمييز بينهما لفحص مدى إمكان أن تكون للحركة حركة، وهما: أولاً، أن تكون الحركة موضوعاً للحركة، والثاني، أن يكون لحركة حركة من حركات المتحرك الواحد الآيل إلى السكون حركات متتالية إلى ما لانهاية[2].

يستبعد أبو الوليد الاحتمال الأول بمقتضى أنه يؤدي إلى المحال، وهو أن يكون التغير موضوعاً للتغير، بل سوف يغدو التغير أمراً لابثاً ومشاراً إليه،

---

(1) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، م س ن، ص 61.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

نقرأ بهذا الصدد ما يلي:

«إنه إنما يمكن أن يتصور أن للحركة حركة على أحد وجهين، إما أن تكون الحركة موضوعة للحركة...والوجه الثاني أن يكون للتغير المتناهي إلى سكون وفي متغير واحد تغير وللحركة حركة وذلك إلى غير نهاية».

الأمر الذي يؤول بالحركة إلى السكون، وهذا كله محال لما فيه من تناقض ظاهر[1].

أما الاحتمال الثاني فهو يحتاج إلى نوع من القسمة، إذ، إذا جاز تتالي الحركات على المتحرك إلى ما لانهاية، فلا يخلو الأمر، هاهنا، من أحد وجهين: أحدهما أن يكون ذلك بالذات، والآخر أن يكون ذلك بالعرض[2]. يستبعد ابن رشد، هاهنا أيضاً، الاحتمال الأول لأنه يؤدي إلى عدم وجود شيء بالفعل البتة، إذ كيف يمكن أن يخرج شيء إلى الفعل، ولا سيما في المتغير الواحد بعينه، بإزاء عدم تناهي الحركة؟[3]

واضح، إذن، أنه لم يبق، من الاحتمالات والوجوه التي يوردها فيلسوف قرطبة ومراكش، في هذا السياق، إلا الوجه الثاني من الاحتمال الثاني، وهو الوجه الوحيد الذي يجيز فيه ابن رشد أن تكون الحركة غير متناهية، وهو أن

---

(1) ابن رشد، م م ص س ن.
يقول ابن رشد هاهنا ما يلي:
«هذا محال لأن التغير ليس بموضوع للتغير، ولا هو شيء لابث ومشار إليه. وأيضاً فلو جاز ذلك لأمكن في الحركة أن تسكن وهي حركة. وبالجملة فكان يكون الموضوع للسكون متحركاً».

(2) ابن رشد، م م ص س ن.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«وهذا الصنف إن كان ممكناً فلا يخلو إما أن يكون إمكانه بالذات أو بالعرض».

(3) ابن رشد، م م، س ن، ص 61-62.
نقرأ في هذا المقام ما يلي:
«لكن إن أنزلناه بالذات لزم أن يوجد لأي تغير فرضناه تغير آخر قبله، ولذلك التغير تغير آخر، وذلك إلى غير نهاية في متغير واحد بعينه. وإذا لم يوجد الأول في ذلك المتغير لم يوجد الأخير الذي إليه منتهى الحركة. فلذلك يلزم ألا يوجد ما وضع موجودا. وبالجملة فمحال أن يخرج شيء إلى الفعل إذ كان يتقوم بأشياء لانهاية لها».

تكون كذلك بالعرض لا بالذات، بل إنه يعتبر أن الاضطرار والدوام، بحسب عبارته هاهنا، ضروري وليس ممكناً فحسب[1].

واضح، أيضاً، أن المطلبين معاً، أي مطلب تناهي الحركة بالعدد وبالنوع، ومطلب عدم كون كل حركة مسبوقة بحركة أخرى إلى ما لانهاية، يلتقيان عند أفق واحد متشابه يتمثل في القول بأن الحركة متناهية لامتناهية في آن واحد، فهي متناهية بالعدد وبالنوع وبالذات وغير متناهية في الزمان وبالعرض. معنى ذلك أن أبا الوليد يدشن، هاهنا، مفارقة من نوع آخر، فهو، إضافة إلى المفارقة بين الوحدة والثنائية، بل والتعدد، في العدد والنوع، وذلك في العوالم وفي أجزاء العالم، بحسب ما تأدينا إليه فيما تقدم، يقع، هاهنا، في مفارقة ثانية بين التناهي واللاتناهي في الحركة.

ينبري ابن رشد، بعد النظر في هذين المطلبين، لفحص المطلب الذي يعتبره الغاية القصوى من كتاب السماع الطبيعي ككل، وهو مطلب ضرورة تناهي الحركة إلى محرك أول لا يتحرك ولا بحال من الأحوال. فإذا كانت المقالة السابعة من هذا الكتاب تثبت أن كل متحرك فله، بالضرورة، محرك، فإن المقالة الثامنة منه تروم بيان ضرورة التوقف عند محرك أخير، أو أول، لا محرك بعده، وهو غير متحرك[2]. فمثلما لا يمكن أن يكون لكل حركة

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 62- 63.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«وأما وجود ذلك بالعرض في أشياء كثيرة والى غير نهاية فليس هو ممكناً فقط بل لعله ضروري... وسنبين فيما بعد الجهة التي يصح بها وجود الاضطرار والدوام فيما بالعرض وأن ذلك له من قبل ما بالذات».

(2) لفحص العلاقة بين المقالتين السابعة والثامنة بهذا الصدد يمكن مراجعة المقالتين السابعة والثامنة من «مختصر السماع الطبيعي»، م م، س ن. وأيضاً «في المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي لأرسطو، ضمن مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لأبي الوليد بن رشد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، البيضاء، المغرب، 225- 243.

حركة إلى ما لانهاية لا يمكن، أيضاً، أن يكون لكل متحرك ولا لكل محرك محرك إلى ما لانهاية، بل لا بد أن تتوقف المحركات عند محرك لا محرك له، ولا يحتاج في فعله التحريك إلى محرك يمنحه القدرة على ذلك، أي على التحريك.

لكي يثبت ابن رشد أن المحرك الأول لا يحتاج إلى محرك، ومن ثم، أنه لا يوجد محرك آخر غير المحرك الأول، فإنه يعمد إلى إثبات أن هذا المحرك محرك فحسب، أي أنه لا يمكن ان يتصور فيه، ولا بجهة من الجهات، إمكان التحرك. إنه محرك محض لا مجال فيه للتحرك البتة، إذ لو كان متحركاً لاحتاج، آنذاك، إلى محرك، ولا سيما أنه قد تقرر، في السابعة من السماع الطبيعي، أن كل متحرك فله محرك، وأنه لا يوجد شيء من الأجسام البسيطة يتحرك من ذاته[1]. لذلك فهو ليس متحركاً لا بأن يحركه غيره ولا بأن يحرك ذاته، كما لا يلحقه التحرك، أصلاً، ولا بالعرض.

أما إنه لا يحرك ذاته فلأنه لو كان كذلك لتأدى الأمر إلى المحال، وهو أن يوجد بالفعل وبالقوة معاً، وذلك غير ممكن على الإطلاق. وليبرهن ابن رشد على هذا الامتناع التام يقدم أربعة افتراضات يمكن من خلالها، في نظره، تصور احتمال أن يحرك المحرك الأول ذاته، وهي: أولاً، أن يحرك كله كله في آن واحد ومن جهة واحدة، وثانياً، أن يحرك جزء منه الكل، وثالثاً، نقيض هذا وهو أن يحرك الكل الجزء، ورابعاً وأخيراً، أن يحرك جزء منه جزءًا آخر منه كذلك.

تؤول كل هذه الاحتمالات، في تقدير أبي الوليد، إلى أن تكون الحركة والتحريك في الأول، لو أمكن فيه ذلك، من جهة واحدة، في حين أنه قد تمت البرهنة في السابعة بأن المحرك، أي محرك كان، هو كذلك، أي محرك، من حيث هو بالفعل لا من حيث هو بالقوة، مثلما أن المتحرك عموماً هو كذلك،

(1) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، م س ن، ص 94، 113...

أي متحرك، من جهة ما هو بالقوة. فالتحريك يرتبط بالفعل والتحرك إنما يكون على خلاف ذلك، أي بالقوة. وإذا كان الشيء محركاً متحركاً معاً من ذاته، أي محركاً ذاته، كان وجوده بالفعل وبالقوة معاً، وذلك محال[1].

هنالك جهة أخرى لإثبات محرك أول لا محرك بعده يمكن القول بأنها قد تكون على جهة البيان العام الذي يتوسل ببعض آليات التمثيل والمناسبة، وهذه هي الجهة التي يعتمد فيها ابن رشد على أنه إذا كان قد تبين وجود محرك أول ومتحرك أخير ومحرك أوسط، كما أنه إذا كان قد تبين أن الأخير متحرك غير محرك أصلاً باعتباره قوة خالصة، وأن المتوسط محرك متحرك معاً، فلا بد أن يوجد الطرف الثالث، وهو المحرك الأول الذي لا يتحرك أصلاً لانه فعل محض لا تشوبه القوة البتة[2].

يقدم ابن رشد، هاهنا، مثالين على صحة ما يذهب إليه في هذا البيان العام، بحسب تقديرنا، هما: أولاً، مثال السكنجبين المؤلف من خل وعسل. فإذا كان من الممكن أن يوجد أحد هذين المكونين مفرداً أمكن في الآخر أن يوجد مفرداً كذلك. معنى ذلك، أنه إذا جاز في المؤلف من الحركة والتحريك أن يوجد أحد طرفيه هذين مفرداً، كالمتحرك مثلاً أو المحرك كل منهما على حياله، جاز، بل وجب أيضاً، أن يوجد الطرف الآخر مفرداً وعلى حياله.

أما المثال الثاني، في السياق نفسه، فيعتمد فيه ابن رشد على علاقة النسبة الرياضية، حيث تكون حال المحرك الأول مع الكل، أو نسبته إليه، هي نفسها حال المحرك الأول في الحيوان مع الحيوان أو نسبته إليه[3]، فتكون النسبة، أو المناسبة، على الصيغة التالية:

---

(1) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، م س ن، ص 117.

(2) ابن رشد، م م س، ص 118.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

$$\frac{\text{المحرك الأول}}{\text{الكل}} = \frac{\text{المحرك الأول في الحيوان}}{\text{الحيوان}}$$

من هنا، إمكان التساوي بين شقي المعادلة بتغيير النسبة بين الأوساط، بوجه خاص، إذ نصبح أمام الصيغة التالية:

$$\frac{\text{المحرك الأول}}{\text{المحرك الأول في الحيوان}} = \frac{\text{الكل}}{\text{الحيوان}}$$

إذا كان أبو الوليد يثبت بالبيانين المتقدمين تناهي الحركة، بالضرورة، إلى محرك أول لا يتحرك، كما لا يوجد محرك آخر أقصى منه، لا له ولا لسواه من المحركات أو المتحركات، فإنه يستدعي، أيضاً وللغرض نفسه، بياناً ثالثاً ينكر فيه أن يصيب التغير المحرك الأول، أصلاً، ولا بالعرض، أي لا بالذات ولا بالعرض، ولذلك فهو أزلي.

يتفرع هذا البيان الثالث نفسه، بحسب ما يرد في مختصر السماع الطبيعي، إلى عدة بيانات واستدلالات يقوم أولها على برهان الخلف، ويستحضر فيه أبو الوليد، في مرحلة أولى، قسمة ما يتحرك بالعرض فيما لدينا إلى نوعين، ثم يعمل، في مرحلة لاحقة، على فحص مدى إمكان انطباق أحد هذين القسمين أو كليهما على المحرك الأول.

بعد بيان الفروق والاختلافات بين نوعي المتحرك بالعرض هذين، إذ إن أحدهما قد يكون واحداً من ضروب الحركة غير المكانية، إما كوناً أو نمواً أو استحالة، بينما لا يكون الثاني إلّا نقلة، أي حركة مكانية، بعد ذلك يخلص أبو الوليد إلى أن الاختلاف، في هذا المقام، ليس شيئاً ذا بال، ما دامت الحركات

غير المكانية تتحول، هي نفسها، إلى حركة مكانية، إذ إن كل هذه الحركات تنتهي إلى سكون، ولذلك لا تحتاج النقلة، وهي الحركة في المكان، إلى محرك أول، كما تبين ذلك فيما تقدم من مقالات السماع الطبيعي كما يقول ابن رشد، الأمر الذي يجعل محركها غير أول، وهذا خلف لا يمكن القبول به إذ قد وضع، في البداية، أنه أول[1].

إن القول بأنواع الحركات المشار إليها، مكانية أو غير مكانية، إنما يؤدي، إضافة إلى ذلك، إلى إنكار أزلية المحرك والمتحرك معاً، وهو أمر لا يوافق عليه ابن رشد. ذلك أنه إذا كانت كل هذه الحركات تنتهي إلى سكون، كما تبين في البيان السابق، أو أنها قد تؤول، أيضاً، إلى سكون، فما العلة في عدم وجود الحركة مع أن المحرك والمتحرك موجودان كلاهما، الأمر الذي يستدعي حصول تغير في أحد الطرفين أو فيهما معاً في حال بدء الحركة أو توقفها، وفي الاحتمالين معاً يكون أحد الطرفين، المحرك أو المتحرك، غير أزلي، أو أنهما يكونان كلاهما في آن واحد غير أزليين[2].

وبالجملة، فإن المحرك الأول يحرك حركة أزلية لأنه أزلي ولأن المتحرك عنه، وهو الكل، أيضاً أزلي. معنى ذلك أننا نقف، هاهنا مرة أخرى، على نوع من المفارقة غير خفية لدى أبي الوليد، فالمحرك الأول نهاية سلسلة المحركات التي لا يمكن إطلاقاً أن تكون إلى ما لانهاية له، لكن فعله للتحريك لانهاية له. إننا، إذن، في المطالب الثلاثة التي فحصناها في هذه الجملة من الفصل الذي نحن بسبيله نصطدم بمفارقات يتردد بموجبها الموقف الرشدي بين التناهي واللاتناهي، الأمر الذي يمتنع معه أن نصنف هذا الموقف في خندق التناهي بإطلاق أو في صف اللاتناهي بإطلاق، بل إنه أخذ من كل بطرف، وذلك لا بحسب ما يقتضيه فعل الشرح لديه فقط، ومن

(1) ابن رشد، م م س، ص 119.

(2) ابن رشد، م م م، س ن، ص 119- 120.

ثم، مرام متابعته للمعلم الأول، وإنما وعلى القصد الأول فيما نرى، بموجب ما تقتضيه المطالب نفسها والسياقات التي تندرج فيها تلك المطالب بحسب ما انتهى إليه الفهم الرشدي ذاته.

لذلك لم يكن هذا الموقف الرشدي ليخلو من خطورة ومغامرة بحسب زمانه ومكانه، إذ إن القول بأزلية المتحرك عن المحرك الأول معناه القول بأزلية العالم ولاتناهيه في الوجود، وهو الأمر الذي لا يقبل به الفهم الأكثر شيوعاً في المجال العقدي العربي الإسلامي، وهو ما كان يلزم أبا الوليد، فيما يبدو بهذا الخصوص، بأن يذهب مذهب التناهي لا عدم التناهي، أي تناهي حركة المتحرك، إلّا أن هذا الاختيار لم يكن، هو ذاته، ليفلت من أي إشكال لأن فعل المحرك سيكون حينئذ متناهياً، ومن ثم، ناقصاً، وذلك ما يلحق النقص والقصور بالمحرك نفسه. فضلاً عن ذلك، فالقول بأن المحرك الأول غير متحرك يسوق إلى الكثير من الغموض والالتباس، ولا سيما عند التداخل بين هذا المحرك وبين الإله، فكيف يمكن تصور إله غير متحرك في المجال التداولي العربي الإسلامي؟ وأيضاً فكيف يجوز القول بتناهي فعل الإله وقصوره لتناهي حركة المتحرك عنه؟

نعم، لم يكن موقف أبي الوليد ليخلو، بهذا الصدد وفي مقابل ذلك، من بعض علامات التوافق مع زمانه ومكانه، كما يتبين ذلك في القول بأن هذا المحرك واحد، وكذلك في القول بأنه غير هيولاني وبأنه أزلي، وأيضاً في القول بأن الحركة لا تتسلسل إلى ما لانهاية له. لكنه مع ذلك لم يكن ليسلم من علامات الرفض وعدم القبول في المدينة الإسلامية.

إن المحرك الأول، إذن، هو نهاية العالم، لكن الحركة الصادرة عنه للعالم غير متناهية ما دامت متصلة ولا يمكن تصور التوقف فيها، ولا بوجه من الوجوه، غير أننا لا نعلم شيئاً عن ماهيته هل هو متناه في ذاته أو غير متناه. نعم، إنه بالفعل لا بالقوة وأيضاً فهو أزلي، وما حاله هذه الحال لايمكن أن

يكون إلّا صورة أو أقرب إلى الصورة، لذلك فهو أبعد ما يمكن عن المادة، ومن ثم، فهو غير هيولاني البتة.

بمراعاة هذه المواصفات، ومن حيث إن الصورة هي علة التعيين والتحديد، ومن ثم، فهي علة التناهي، في حين أن الهيولى هي سبب اللا تعيين واللا تحديد، ومن ثم، فهي سبب اللاتناهي، فإن المحرك الأول أقرب إلى أن يكون متناهياً منه إلى أن يكون غير متناه.

قد لا يخفى على الملاحظ أن هذه النتيجة لا تخلو من مغامرة في السياق الرشدي، المشار إليه آنفا، وذلك بسبب التداخل الذي يقع، في المجال التداولي الإسلامي، بين المحرك الأول والله، إذ سوف يتأدى هذا الموقف إلى القول بأن الله، فضلاً عن كونه مجرد صورة، فهو أيضاً متناه. معنى ذلك أن ابن رشد ينتهي، من جهة أولى، إلى نوع من الاعتزالية إذ ينفي أي إمكانية للتشبيه في الإله، لكنه ليس معتزلياً تاماً إذ لا يقع في كل التعطيل الذي يقول به أصحاب الأصول الخمسة بل يحافظ على نوع من الوصف الإيجابي للإله بدل النظر إليه بالسلب فحسب، كما تقتضي ذلك أصول المذهب الاعتزالي.

لكن ابن رشد وهو يقول، من جهة ثانية، بتناهي المحرك الأول، وذلك بحسب ما انتهى إليه فهمنا لمواقفه بهذا الخصوص، فهو يبتعد، مرة أخرى، عن التصور الاعتزالي، فإذا كان هذا التصور يميل إلى نوع من القول بعدم تناهي الإله لمكان عدم إمكان وصفه إلّا بالسلب، ومن ثم، لقرابته من كل شيء وأيضاً من اللاشيء، فإن التصور الرشدي يجنح إلى القول بأن المحرك الأول، من حيث هو صورة أو يكاد، فهو متناه.

نعم، إن الموقفين معاً، أي الرشدي والاعتزالي، يقولان إن الإله أو المحرك الأول واحد، وذلك ما قد يؤول بهما معاً إلى القول بتناهيه، لكن القول بذلك لا يعصم صاحبه من أي ميول إلى نقيض ما يتغياه، إذ قد سبق لنا الإشارة، في موضع سابق، إلى إمكان تطابق القول بالوحدة مع القول

باللاتناهي، كما لاحظنا ذلك لدى أفلاطون. نعم، إن السياقين مختلفان، فالسياق الأفلاطوني يتعلق بهذا التطابق في العالم لا في الإله، بينما السياق الرشدي الذي يشغلنا على القصد الأول، في هذا المقام، إنما يتصل بنقيض ذلك، أي بتطابق الوحدة مع اللاتناهي في الإله لا في العالم. لكن ما يهمنا، هاهنا، هو الجانب الصوري، على وجه الخصوص، لا جانب المضمون، أو ربما، أيضاً، علاقة الصفات فيما بينها بالأعراض، حيث تكون صلة الوحدة باللاتناهي، في المحرك الأول، صلة محمولات الجوهر، أو اعراضه، لا بالجوهر ذاته وإنما ببعضها البعض[1].

لكن وبمراعاة أن المحرك الأول جوهر وأنه موجود، كما يذهب إلى ذلك ابن رشد، وأيضاً بمراعاة تطابق الواحد والموجود في فلسفة ابن رشد، وكما يصرح بذلك هو نفسه في غير ما موضع من أقاويله وكتبه[2]، يصبح ممكناً حمل اللاتناهي على الوحدة على أنه حمل ذاتي لا عرضي، فيغدو جائزاً، من ثم، القول بأن الواحد غير متناه، مثلما يجوز القول بأنه متناه.

مهما يكن من أمر بهذا الخصوص، فإن ما يهمنا أكثر، بحسب ما نحن في سبيله، هو بيان الكيفية التي يثبت بها ابن رشد، في مختصر السماع الطبيعي، أن العلة المحركة متناهية، وذلك بإثبات أن أنواع الحركات متناهية، وأن ليس لكل حركة حركة سابقة عليها، وأخيراً ببيان تناهي الحركة إلى محرك أول غير متحرك، وسواء كان هذا المحرك متناهياً في ذاته أو غير متناه، ومهما كانت الصعوبات المثارة، بهذا الصدد، فالمحرك متناه.

---

(1) بالنسبة لصلة العرض بالعرض وحمله عليه يمكن مراجعة ابن رشد، **مقالة الجيم** من تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ج1، ص 378–381.

(2) يمكن مراجعة عدة مواضع لابن رشد، في هذا المقام، من بينها مثلاً **مقالة الجيم**، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ج1، ص 311–316.

ذلك ما يؤكد عليه ابن رشد، أيضاً، في تفسير ما بعد الطبيعة، حيث يفتتح النظر في تناهي العلة المحركة ببيان الفارق بين طبيعة التناهي فيها وفي العلة المادية، إذ إنه إذا كان ما يطلب، في المادية، من تناه أو عدمه فإنما يطلب من الأخير، إذ كان واضحاً أنها متناهية من جهة الأعلى، فإن ما يطلب من ذلك، في العلة المحركة، فإنما يطلب من جهة البداية، أي من الأعلى لا من الأخير الذي لا جدال في أنه متناه. يقول ابن رشد بهذا الصدد: إنه من

«المعلوم من أمر الأسباب المحركة أن لها أخيراً وإنما المطلوب منها هل لها ابتداء من أعلاها و...الأمر في الأسباب المادية بخلاف هذا، أعني أن لها مبدأً من أعلاها وإنما المطلوب هل لها منتهى أخير أم ليس لها منتهى أخير»[1].

واضح، بمقتضى هذا القول، إن النظر في تناهي العلة المحركة أو عدم تناهيها إنما يجب أن يؤخذ من الطرف الأعلى لا من الطرف الأخير، إذ من غير الخفي أن لكل متحرك، في المشاهد، محركاً، أما في غير ذلك مما لا يقع تحت المعاينة ولا يخضع للتقدير االحسي المباشر فالأمر على خلاف ذلك، أي أنه أمر غير واضح، بمعنى أنه من غير الهين الاعتراف بأن كل متحرك فيه فله، بالضرورة، محرك، ومن ثم، فهو مما يحتاج إلى بيان ومقاولة.

يعتمد ابن رشد، في تفسير ما بعد الطبيعة، بياناً واحداً أساساً على تناهي العلة المحركة، أو السبب المحرك، مفاده: إن الحركة، وهي تقتضي وجود ثلاثة أطراف، طرف متقدم وطرف وسط وطرف أخير، فلا بد أن يوجد، بوجود هذه الأطراف ومعها، محرك للكل، وبما أن هذا المحرك لا يمكن أن يكون هو الطرف الأخير لأنه معلول لا علة ومتحرك لا محرك، كما أن الوسط، أو

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ج1، ص 25.

الطرف الأوسط، لا يمكنه، هو أيضاً، أن يكون هذا المحرك للكل لأنه إنما هو علة للطرف الأخير لا للكل في حين أنه، هو ذاته، معلول للأول، فهو محرك متحرك معاً، فلم يبق، إذن، إلّا أن يكون الطرف الأول هو هذا المحرك الذي يقع البحث عنه، ومن ثم، فهو علة الجميع، أي أنه يحرك الطرفين الآخرين؛ يحرك الأوسط بنفسه ويحرك الأخير بوساطة المتوسط، سواء كان المحرك والمتحرك فيه واحداً، أي في حال ما إذا افترضنا أنه يحرك ذاته، كما يرى ذلك أفلاطون، أو سواء كان المحرك فيه غير متحرك أصلاً، بحسب ما يرى أرسطو، كما يؤكد ابن رشد نفسه على ذلك[1].

يعرض ابن رشد، في سياق هذا البيان، إلى معضلة تناهي المتوسط أو لاتناهيه، فإذا كان من الثابت، بحسب هذا البيان، إن العلة المحركة متناهية، بالضرورة، إلى محرك أول غير متحرك، إذ بالرغم من الإشارة، هاهنا، إلى

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 21-22.
نقرأ بهذا الصدد ما يلي:
«والدليل على أن الأسباب المحركة بعضها لبعض متناهية، أن هذه الأسباب توجد في ثلاثة أجناس متقدم ووسط ومتأخر، فالأول هو العلة لجميعها إذ كان يحرك نفسه ويحرك المتوسط بلا توسط ويحرك الأخير بالمتوسط والوسط هو علة للأخير والأخير ليس علة لشيء... وإذا كان أقل ما يتصور هذا المعنى في ثلاثة وكان واجباً أن يكون للجملة علة واحدة وإلا كان فيها ما ليس له علة فإنا إذا سألنا أي من هذه الثلاثة هو علة الجملة لم نقدر أن نقول إنه الأخير منها لأنه ليس بعلة لواحد منها ولا قدرنا أيضاً أن نقول إنه المتوسط لأن المتوسط إنما هو علة للأخير منها فقط لا للجملة فواجب إن كان واجباً أن يكون لجميعها علة في التحرك أن يكون الأول هو علة جميعها، علة نفسه وعلة الاثنين الباقيين، أعني أن يكون الأول يحرك ذاته ويحرك الباقيين المتوسط بنفسه والأخير بالمتوسط، وسواء في هذا البرهان كان الأول المحرك فيه هو المتحرك نفسه، على ما يذهب إليه أفلاطون أو كان هذا الأول مؤلفاً من متحرك ومحرك لا يتحرك على ما يذهب إليه أرسطو».

الموقف الأفلاطوني، وهو الموقف الذي لا يذكره أرسطو وينفرد بذكره ابن رشد على جهة المساجلة والاستئناس أساساً، فإن هنالك إشكالاً لا يخلو من وجاهة يتمثل، على القصد الأول، في إمكان أن تكون الأوساط لا متعددة فحسب وإنما لامتناهية، وإذا كان الأمر كذلك لم يمكن تحصيل المحرك الأول وانهار بذلك الاستدلال بكامله، وانتهى القول إلى ضرورة الاعتراف باللاتناهي، أي لاتناهي العلة المحركة بوجه خاص.

ينكر أبو الوليد وجود متوسطات لانهاية لها لأنها مهما كانت، أي من أية جهة نظرنا إليها، فهي لا تحرك الجملة بل تحرك الأخير فقط ما دامت مجرد أوساط. معنى ذلك أن الكل سوف يبقى بدون محرك، وهذا لا يتوافق والقول بأن لكل متحرك محركاً، كما تبين ذلك في العلم الطبيعي[1].

يؤكد ابن رشد على النتيجة نفسها، أي على عدم إمكان وجود متوسطات لانهاية لها، من خلال التمييز بين الجملة ذات الوضع، وهي التي توجد فيها المتحركات المحركات بعضها بعضاً، أي الأوساط، معاً أو في آن واحد، وبين الجملة غير ذات الوضع، وهي التي أوساطها على خلاف ذلك. ففي الحال الأولى، وهي الجملة ذات الوضع، لا يمكن وجود متوسطات لانهاية لها لا بالذات ولا بالعرض. لا يقدم ابن رشد، هاهنا، إنارات أكثر من هذه، لكن يبدو أنه إنما يقصد أن المجموع، ما دام يوجد في آن واحد، فهو يوجد بكل أطرافه وعناصره، أي الأول منها والأخير وكذلك الأوساط. فإذا

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ص 21.

يقول ابن رشد هاهنا ما يلي:

«متى فرضنا المتوسطات لا نهاية لها لم يكن للجملة بأسرها علة محركة لأن المتوسطات إنما تحرك الأخير فتكون الجملة كلها تتحرك من غير محرك لجميعها وقد تبين في العلوم الطبيعية أن لكل متحرك محركاً».

وجد الأول والأخير كانت الأوساط، بالضرورة، متناهية، إذ ما هو غير متناه فإما أنه ليس له لا أول ولا أخير، أو على الأقل، فليس له أحدهما إذا وجد الآخر.

أما إذا كانت الجملة غير ذات وضع، أي إذا كانت عناصرها لا توجد في آن واحد وإنما بصورة متتالية، فيميز ابن رشد، هاهنا أيضاً، بين ما ليس له محرك أصلاً، وهذه يمتنع تماماً وبالذات أن توجد فيها أوساط غير متناهية، وبين ما له محرك لكن غير متحرك البتة وهذه يمتنع فيها أيضاً أن توجد أوساط لامتناهية لكن بالعرض لأن هذا المحرك يجب أن يكون أزلياً وأن يحرك شيئاً بعد شيء إلى ما لانهاية[1].

لا يعرض ابن رشد، في مختصر السماع الطبيعي، لتناهي العلتين الغائية والصورية لأنهما ليستا من اختصاص العلم الطبيعي وإنما هما موضوع للميتافيزيقا بالقصد الأول، وإن كان العلم الطبيعي ذاته يمس، مساً ما، القول في هاتين العلتين من خلال النظر في تناهي العلل ككل، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم.

لا محيد لنا، من هنا، عن الاقتصار على توجيه العناية، في هذا الشأن، إلى ما بعد الطبيعة، ولاسيما إلى تفسير ما بعد الطبيعة، حيث يبدأ ابن رشد بالنظر في تناهي العلة الغائية ويقرر أن السبب الغائي، بالحد، هو الذي توجد لأجله كل الأسباب الأخرى التي في الموجود دون أن يكون وجوده لأجل

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 21- 22.

نقرأ بهذا الخصوص ما يلي:

«وهذا بين في المتحركات المحركات بعضها بعضاً ذات الوضع أعني التي توجد معاً وذلك أن هذه يمتنع أن تكون غير متناهية لا بالذات ولا بالعرض، وأما إذا أنزل هذا في جملة غير ذات وضع فهو يمتنع بالذات لأنه تكون الجملة ليس لها محرك أصلاً وهو واجب أيضاً بالعرض إذا وضع المحرك الأول لها غير متحرك أصلاً لأنه يجب أن يكون أزلياً وأن يحرك إلى غير نهاية شيئاً بعد شيء».

سبب آخر ولغير ذاته[1]، ومن ثم، فهو وإن كان الأخير في الكون إلاّ أنه الأول في الوجود، ولذلك فهو، بالضرورة، متناه[2].

غير خفي أن السبب الغائي يستمد نهائيته من كونه الأول والأخير في آنٍ واحد، فهو أول لأنه لا يوجد شيء إلّا بعد وجوده، كما أنه الأخير لأنه آخر ما يوجد في سلسلة الأسباب. فهو، إذن، الحاصر للعلل في المبدأ والأخير، ومن ثم، فما دامت الأسباب تتناهى به فهو، بالضرورة، متناه في ذاته.

لذلك فإذا لم توجد العلة الغائية لم توجد الغاية البتة، ولما تناهى العالم، إذ سوف تحتاج كل غاية إلى غاية أخرى أبعد منها ولمر حينئذ الأمر إلى غير نهاية، وهذا خلف، كما يقول ابن رشد، إذ كيف يمكن للغاية، بحسب ما يستفاد من كلامه، أن تكون هي نفسها في حاجة إلى غاية، إذ سيؤول الأمر إلى الاعتراف بالغاية وإنكارها في آن واحد[3].

---

(1) ابن رشد، م م س، ص 31.
نقرأ بهذا الصدد ما يلي:
«من البين بنفسه أن هاهنا سبباً يسمى غاية وهو الذي من أجله يكون شيء شيء من الموجودات وهذا هو الذي ليس وجوده في الشيء من أجل سبب آخر في الشيء الذي هو غاية له بل جميع ما يوجد في الشيء من الأسباب هو من أجل هذا السبب...»

(2) ابن رشد، م م س، ص 32.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«فيجب إن كان هاهنا شيء هذه حاله في موجود موجود، أعني أن تكون جميع الأسباب من أجله في موجود موجود ألّا تكون هذه الأسباب التي هي أواخر في الكون متقدمة في الوجود غير متناهية».

(3) ابن رشد، م م س، ص 32.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«فإن لم تكن هنا غاية أخيرة لم يكن هاهنا لشيء من الأشياء سبب غائي لأنا قد حددنا السبب الغائي في واحد واحد من الأشياء أنه السبب الأخير فإن لم يكن لجميع هذه =

إن إنكار الغاية، مثله في ذلك مثل القول بكونها لامتناهية، هو، أيضاً وفي الآن ذاته، إنكار للجيد وللفاضل[1]، وإبطال، من ثم، للعقل العملي في نظر ابن رشد وهو ما قد لا يكون، بالضبط وبالضرورة، موقف أرسطو الذي إنما يتحدث، هاهنا، عن العقل فحسب دون أن يعين طبيعته وهويته هل هو نظري أو عملي[2]، بل إن في ذلك، أيضاً، إنكارا للطبيعة والصناعة والروية والاختيار، إذ إن هذه كلها تحتاج في وجودها إلى الغاية بحسب الفهم الذي يقترحه ابن رشد لكلام أرسطو الذي لا نقف فيه صراحة، في هذا الموضع بالذات، على كل هذا التعميم[3].

لم يبق، من النظر فيما نحن بسبيله، إلّا بيان تناهي العلة الصورية، وهو،

= الأسباب سبب بهذه الصفة، أعني أن يكون أخيراً لها لم يكن هاهنا سبب غائي أصلاً، أعني أنه إن كان للغاية غاية ومر الأمر إلى غير نهاية لم يكن هاهنا غاية أصلاً لشيء من الأشياء وذلك أن رسم هذا السبب هو ألا يكون من أجل سبب آخر، فمتى فرض غير متناه بطل حده وارتفع وجوده عن الموجودات وقد كنا فرضناه موجوداً، هذا خلف لا يمكن».

(1) ابن رشد، م م ص س ن.
يقول ابن رشد هاهنا ما يلي:
«والذين يجعلون الأسباب غير متناهية يبطلون الغاية، كما قلنا، والذين يبطلون الغاية يبطلون جميع الجيد والفاضل وهم لا يشعرون، وذلك أن الأشياء إنما توصف بالجود والفضيلة من قبل الأسباب الغائية».

(2) ابن رشد، م م س، ص 33.
نقرأ بهذا الصدد ما يلي:
«والعجب ممن ينكر هذا السبب وهو ممن يعترف أنه لا يفعل أحد فعلاً من الأفعال، أي فعل كان، إلّا وهو يقصد به نهاية وغاية».

(3) ابن رشد، م م ص س ن.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«إن الأمر في الطبيعة في هذا يجب أن يكون كالأمر في الصناعات وفي جميع أفعال الروية والاختيار».

مثله في ذلك مثل الفحص في تناهي العلة الغائية ومثلما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، أمر خاص بما بعد الطبيعة دون العلم الطبيعي اللهم إلّا في النظر العام الذي يتبين، بموجبه، إن العلل ككل متناهية، وهو أمر يشارك فيه العلم الطبيعي ما بعد الطبيعة، كما أوضحنا ذلك في موضع سابق.

يقدم ابن رشد على تناهي العلة الصورية، أو السبب الذي على طريق الصورة بحسب عبارته نفسها، بيانين: أولهما من جهة الحد، والثاني من قبل طبيعة المتكون. أما الذي من جهة الحد فيتكون، هو أيضاً، من شقين، أو بيانين: أولهما الحد الذي يتم بالتحليل، والثاني الحد الذي يكون بالتركيب. على أن الحاصل من الطريقين معاً هو انكار العلم والمعارف، فإذا كان الحد يستوجب وجود طرفين، متقدم ومتأخر، ومن ثم، فهو متناه ضرورة، وكان أحدهما يحتاج إلى حد ما لانهاية له، لم يوجد أي واحد منهما إما معاً أو كل على حياله، أي لم يوجد المتقدم إذا كان الأمر يتعلق به، بل ولم يوجد معه، أيضاً، المتأخر، وهذه طريق التحليل، أو لم يوجد المتأخر إذا كان الأمر يخصه، إما وحده أو بمعية الأخير كذلك، وهذه طريق التركيب، أو القسمة[1].

أما بيان تناهي العلة الصورية من قبل المتكون فيمتنع، بمقتضاه، أن يوجد مركب من صورة وهيولى ذات صور غير متناهية لأنه في تلك الحال، أي في حال كونه غير متناه من قبل صوره غير المتناهية، فسوف يكون، هو نفسه، غير متناه. وبما أنه بالفعل، إذ إن ما فرغ كونه فهو، بالضرورة، بالفعل، فسوف يكون ما بالفعل غير متناه، أي أن يكون حاصراً لما هو غير متناه، وهذا غير ممكن إذ يجب أن يكون ما يحصر غير المتناهي هو، أيضاً، لامتناهياً، في حين إن الوضع الذي نحن بسبيله إنما يقر بحصر المتناهي لغير المتناهي، ومن ثم، بعدم جواز حصر غير المتناهي لغير المتناهي بالرغم من التساوي أو

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 35-37-38.

المطابقة بينهما على خلاف عدم المساواة واللاتطابق الموجود بين المتناهي وما هو لامتناه[1].

نخلص، من هنا، إلى أن العلل لا يمكن، في نظر ابن رشد، إلّا أن تكون متناهية، سواء في عددها أو في طبيعتها وامتداداتها، ومن ثم، فهي تقدم، بوضعها ذاك، صورة أخرى عن تناهي العالم لدى ابن رشد. إن العالم متناه في العدد وفي الاسطقسات وفي العلل والأسباب. نعم لقد كانت تتبدى لنا معالم اللاتناهي بين الفينة والأخرى، وفي هذه المسألة أو تلك، لكن الهاجس الذي ما فتئ يشغل ابن رشد ويحركه هو، على القصد الأول، القول بأن العالم متناه لا غير متناه.

إذا كانت العلل التي حاولنا، على امتداد الجملة السالفة، بيان تناهيها لدى ابن رشد تنتمي إلى مجال الوجود، أي وجود العالم والأشياء، فإننا قد ألفينا القول فيها، ولا سيما في العلة الصورية، يجنح بنا، في بعض الأحيان، إلى نوع آخر من العلل هي العلل المعرفية. ونحن إنما نقصد، هاهنا، التساؤل عن مدى وجود أو عدم وجود أسباب أول في العلم والمعرفة لدى ابن رشد؟ بعبارة أخرى هل يحتاج العلم إلى الانطلاق من مبادئ أولى ليس يوجد لها مبادئ أم أن البرهان يستمر ويتسلسل إلى ما لانهاية؟ وإذا كان البرهان يتوقف فهل يحل محله نوع آخر من الاستدلال والنظر أم أن الأمر يبقى في حدود التوقف لا غير؟

لقد أشرنا، في مستهل هذا القسم بكامله، إلى أننا سوف لا نهتم بالنظر في هذه الإشكالات لما فيها من خروج عن مطالب قضايا العالم ومسائله نحو إشكالات العلم واهتماماته. لذلك نكتفي بالإشارة إليها على أنها من الموضوعات التي يجب أن تفرد لها دراسة خاصة تتفاعل مع ما يشغلنا في

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 39– 40.

هذا العمل دون أن تشوش عليه في حاله الحالية وصيغته التي عليها نتصوره، مع التنبيه باختصار شديد، بحسب ما أوردنا ذلك في التوطئة لهذا الفصل، إلى أن ابن رشد إنما يقول بتناهي العلم لتناهي أسبابه ومبادئه ولعدم إمكان البرهان على كل شيء لأن هنالك معارف لا يمكن البرهنة عليها، لا دوراً ولا استقامة، وإلّا استحال العلم وبطلت الحكمة.

إذا كان الأمر كذلك، بهذا الصدد، فلنوجه انتباهنا إلى المهام التي على الفصل الثاني أن يقوم بها وهي، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، السياق المناظراتي للقول في تناهي الأسباب إلى أربعة.

الفصل الثاني

السياق المناظراتي لتناهي العلل إلى أربع

لقد أصبح الآن واضحاً أن القصد الأول، من هذا الفصل الثاني من القسم الثاني، إنما هو محاولة الانخراط في ما اصطلحنا على نعته بالسياق المناظراتي للقول في تناهي الأسباب والعلل إلى أربعة لا أقل من ذلك ولا أكثر. ونحن إنما نقصد، بذلك، استدعاء مختلف المواقف الفلسفية التي يناظرها ابن رشد وهو ينظر في هذا المطلب، ويكشف عن مدى التقارب أو التباعد القائم بينها وبين موقف أرسطو الذي يتبناه، أو قل بينها وبين موقفه الخاص الذي ينسبه إلى المعلم الأول.

لا يسعفنا مختصر السماع الطبيعي بشيء ذي بال، بهذا الصدد، وذلك بالرغم من أن كتاب أرسطو في «الطبيعة» حافل بكثير مما يشفي الغليل في الموضوع، بل إن المعلم الأول غالباً ما يحيل، في ميتافيزيقاه، على كتاب الطبيعة حيث وفى كثيراً من الأمور المرتبطة بذلك حقها من النظر والمحص هنالك. لذلك ليس ما بأيدينا مما نقف فيه على آراء ابن رشد في هذا الشأن إلّا **مقالتي الألف الصغرى والكبرى** من تفسير ما بعد الطبيعة حيث يساير أبو الوليد النص الأرسطي لحظة لحظة.

لكن لا بد، ونحن نروم تقليب وجوه النظر في ذلك، من الإدلاء بملاحظة

لا تخلو من دلالة، في هذا المقام، وهي تتعلق بالترتيب الذي ترد عليه مقالتا الألف الصغرى والكبرى بين أرسطو وابن رشد. ذلك أن مقالة الألف الصغرى تتقدم، في التفسير الرشدي لميتافيزيقا الحكيم، المقالة الكبرى، بينما قد يكون الأمر، بحسب المعطيات التي بأيدينا في الموضوع، على خلاف ذلك تماماً في ميتافيزيقا أرسطو، أي أن مقالة الألف الكبرى تتقدم مقالة الألف الصغرى.

هذا إذا لم نستحضر ما يذهب إليه بعض دارسي المتن الأرسطي من أن مقالة الألف الصغرى إنما حشرت حشراً في كتاب الميتافيزيقا بعد أن وضع الترتيب النهائي لمقالاته، على أنها مقدمة لا للميتافيزيقا ولكن للفيزياء أو للفلسفة النظرية بوجه عام، بل إنها قد لا تكون أصلاً لأرسطو وأنها منحولة عليه[1].

نعم، قد يفسر ذلك لدى ابن رشد أنه إنما يسترشد بالترجمة، أو الترجمات، التي وصلت إليه والتي يمكن حصرها، على الأقل، في ثلاثة، أو ربما في أربعة، كما تشهد لذلك تصريحات ابن رشد نفسه، وكما يؤكد على ذلك بعض من اهتموا بالموضوع من دارسي الفكر الرشدي[2]، على أنه وإن لم يكن ذلك صحيحاً بالنسبة لكل المقالات إلّا أنه صحيح بالنسبة لبعضها على الأقل، كما هو الشأن بالنسبة لمقالة اللام بوجه خاص. لكن الظاهر أنه لم يكن بيدي ابن رشد، من مقالتي الألف الكبرى والصغرى، إلّا ترجمة «اسحق» للصغرى وترجمة «نظيف بن أيمن» للكبرى بحسب ما ينبه إلى ذلك «موريس بويج»[3]، وبمقتضى ما يستفاد من ابن رشد نفسه إذ لا يورد، في شرحه للمقالتين، أية إشارة إلى غيرهما من الترجمات، في حين أنه كانت هنالك، على الأقل، ثلاث ترجمات لمقالة الألف الصغرى بوجه خاص، كما ألمعنا

(1) Ross, *Aristote*, ibid, p 18.

(2) Urvoy (Dominique), ibid, p159.

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ص 1، 55.

إلى ذلك فيما تقدم، هي ترجمة «اسحق» وترجمة «اسطات» وترجمة، أو تفسير، «يحيى بن عدي»، مع العلم أن يحيى يصرح بأن مقالة الألف الصغرى هي أول كتاب أرسطو في الميتافيزيقا[1]. ولعل ذلك ما كان شائعاً بين النظار الأمر الذي لم يشذ عنه ابن رشد.

لعل مما يخفف من حدة هذه الملاحظة، أيضاً وفضلاً عن ذلك، أن الترجمة العربية القديمة التي اعتمدها ابن رشد للمقالة الثانية من ميتافيزيقا أرسطو، أي الألف الكبرى، وهي التي أنجزها «نظيف بن أيمن»، لا تشتمل على التوطئة التي تتكلم عن العلم والحكمة من خلال المقارنة بينهما وبين الحس والتجربة والفن. وبالرغم من صعوبة هذا الاختزال لصعوبة الوقوف على الخطاطة التامة والدقيقة لهذه المقالة ككل[2]، فلعله غير خاف، بوجه عام، إن هذا الموضوع يتقارب في بعض ملامحه مع ديباجة مقالة الألف الصغرى التي تتحدث، هي أيضاً، عن أهمية العلم وضرورة تقدير جهود العلماء، الأمر الذي قد يكون حدا بالمترجم العربي إلى عدم ترجمة هذه التوطئة اللهم إلّا أن نقول إنها توجد ضمن المفقود من هذه الترجمة إذا جاز الحديث فيها عن شيء تم فقدانه بالفعل.

هنالك، مع ذلك، شيء لا يفهم في هذا الترتيب، أو في سلوك فيلسوف قرطبة ومراكش، بهذا الخصوص، وهو أن أبا الوليد يصمت تماماً عن الإشارة، كما جرت بذلك عادته، إلى أن عادة أرسطو أن يقدم القول الجدلي على القول البرهاني، سواء ككل، كما يفعل في ما بعد الطبيعة[3]، أو سواء في قول قول

(1) يحيى بن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى من ميتافيزيقا أرسطو**، نشرة «بدوي» ضمن «رسائل فلسفية...»، م س ن، ص169.

(2) ذلك ما يذهب إليه «تريكو» مثلًا في ترجمته لكتاب «**الميتافيزيقا**» لأرسطو، م س ن، ص1، هامش 1.

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، **مقالة الباء**، م س ن، ص 166- 170.

وموضوع وموضوع مثلما يفعل في العلم الطبيعي[1]. والظاهر أن مقالة الألف الصغرى ذات طابع برهاني، في تقدير أبي الوليد، بالرغم مما يمكن أن يرد به على ذلك، كما أوضحنا الأمر في الفصل السابق، بينما مقالة الألف الكبرى، في نظره، ذات عمق جدلي سجالي واضح المعالم. لذلك فلقد كان أحرى بابن رشد، وإن لم يغير ترتيب المقالتين، أن لا يغفل، على الأقل، التنبيه إلى ذلك.

معنى ذلك، أننا لا نستسيغ أن لا ينبه ابن رشد، وهو يعلم أسبقية القول الجدلي على البرهاني في التعليم والنظر لعدة أسباب ومبررات يذكرها في غير ما موضع من كتبه، أنه لا يشكك، مع ذلك، في أسبقية مقالة الألف الصغرى، في ما وصله من ترجمات، على الألف الكبرى في حين أن العكس، فيما يبدو، هو الصحيح، وذلك ما تشهد له الترجمات المعاصرة، كما نلمس ذلك في الترجمة الفرنسية المعاصرة التي أنجزها «تريكو».

مهما يكن من أمر، بهذا الشأن، فلنيمم شطر الغرض الأول من هذا الفصل وهو المناظرات التي يجريها أبو الوليد مع الفلسفات المختلفة التي لأصحابها قول في عدد الأسباب، وفي مدى تناهيها أو كونها، على خلاف ذلك، غير متناهية. فما هي هذه الفلسفات؟ ومن يمثلها من الفلاسفة؟ وما

---

(1) ابن رشد، م م ص س ن. وأيضاً، كتاب السماع الطبيعي، م س ن، ص 2- 3.
إذا كان ابن رشد قد عمل في التلاخيص والشروح، باستمرار، على الوفاء لهذا المطلب المنهجي وتطبيقه، فإنه، على خلاف ذلك، تخلى عنه في المختصرات طلباً للضروري. ولذلك نلفيه، وهو يناظر الغزالي في التهافت، يلوم أبا حامد على كونه قدم الأقاويل الجدلية على البرهان، ويرى أنه كان أحرى بحجة الإسلام أن يفعل العكس في «تهافت الفلاسفة»، أي أنه «قد كان واجباً عليه أن يبتدئ بتقرير الحق قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه. وهذا الكتاب لم يصل إلينا بعد ولعله لم يؤلفه». ابن رشد، تهافت التهافت، م س ن، ص 117.

مواقف هؤلاء الفلاسفة من الإشكالين المركزيين في هذا المقام، وهما، كما أبرزنا ذلك، عدد العلل وتناهيها أو لاتناهيها؟ وما الخلاصات والعبر التي يمكن استنباطها، من ذلك كله، بالنسبة للفلسفة الرشدية، عموماً، وفيما يتصل بموقفها من تناهي أو لاتناهي العالم بوجه خاص؟

يلاحظ أن ابن رشد، وهو يعرض للمواقف الفلسفية من طبيعة العلل وعددها، فهو إنما يفعل ذلك من منظور تاريخي يراعي فيه تتابع هذه المواقف في الزمان، وذلك من خلال قول بعضها بهذه العلة أو تلك، الأمر الذي لا نلفيه لدى أرسطو، أو أننا إنما نتلمسه لديه بصورة خافتة جداً وعبر تطور مقالة الألف الكبرى ككل لا منذ بدايتها، كما نعثر على ذلك لدى ابن رشد، حيث يكتفي المعلم الأول، في مستهل كلامه عن المواقف الفلسفية المشار إليها وبعد الإشارة إلى الفلاسفة الطبيعيين الذين وقفوا على العلة الهيولانية، بالإشارة إلى الفلاسفة الذين انتبهوا للعلة المحركة على أنهم خالفوا الطبيعيين بهذه الإضافة، وذلك دون أي تلميح إلى أنهم لاحقون أو سابقون عليهم في الزمان، فنحن نقرأ لدى أرسطو ما يلي:

«إما قوم فإنهم وضعوا هذا العلة وأضافوا إليها الشيء الذي عنه تكون الحركة»[1].

أما لدى ابن رشد فنقرأ:

«وأما قوم ممن أتى بعد هؤلاء فإنهم قالوا بالسبب الهيولاني الذي قال به هؤلاء وزادوا العلة التي هي المحركة والفعل»[2].

مهما يكن من أمر بهذا الخصوص فإن ابن رشد، وهو يتابع مختلف

(1) أرسطو، مابعد الطبيعة، ضمن «تفسير مابعد الطبيعة» لابن رشد، م س ن، ج1، ص 56.

(2) ابن رشد، تفسير مابعد الطبيعة، م ص س ن.

الفلسفات التي لها قول في طبيعة العلل وعددها وهل هي متناهية أو غير متناهية، يبدأ بمناظرة الفلاسفة الطبيعيين ويضيف إليهم كلاً من انبادقليس وانكساغوراس، والفيثاغوريين وأفلاطون، مع نوع من الالتفات إلى الذريين في إحدى لحظات مقاولة الطبيعيين. على أن هذه المقاولة تستلزم ذكر رأي فريق فريق، والكيفية التي يضع بها كل رأي ما يذهب إليه أنه المبدأ، وطبيعة ومقدار الحجج التي ينتصر، بمقتضاها، لهذا الرأي أو ذاك، وأخيراً الشكوك التي يمكن مواجهته بها تفنيداً لموقفه ودحضاً لحججه واستدلالاته[1].

أما الطبيعيون، أو القدماء الأول من الطبيعيين بحسب عبارة ابن رشد نفسه[2]، فهم يرون أن العلل متناهية وأنها، أكثر من ذلك، واحدة. نعم، إنهم يميلون إلى القول بنوع من الكثرة، لكن لا لدى واحد واحد منهم وإنما بمراعاة مواقفهم ككل، إذ إن منهم من يرى أن العلة هي الماء ومنهم من يرى أنها الهواء ومنهم من يذهب إلى أنها النار، ولكن لم يقل ولا واحد منهم بأنها الأرض، والعلة، في ذلك أساساً، هي أن الأرض أغلظ من كل الاسطقسات ولا يمكن، بحسب ما يقتضيه حد الاسطقس، أن يكون الألطف من الأغلظ بل العكس هو الصحيح، أي أن يكون الأغلظ من الألطف[3].

إن الحديث عن هذه العناصر الثلاثة، الماء والأرض والهواء، حديث عن الهيولى، أي عن العلة الهيولانية أو السبب الذي على طريق الهيولى. وينبه ابن رشد إلى أن هنالك فارقاً بين هذه العناصر وبين الهيولى بالمعنى الحق وهو أن الهيولى توجد بالقوة كما أنها ليست لا كائنة ولا فاسدة أما هذه العناصر فهي، على العكس من ذلك تماماً، لأنها بالفعل لكنها، مع ذلك، كائنة فاسدة. ذلك ما يقرره ابن رشد تعليقاً على ما ورد في كلام أرسطو عن المبدأ الذي

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص80.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص55.

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ص55- 56، 82، 83، 87، 88.

قال به الطبيعيون إنه «كأنه نوع هيولاني»، حيث يرى أبو الوليد في تفسير هذا الموضع إن أرسطو

«إنما قال كأنه نوع هيولى لأن الهيولى بالقوة وهذه [أي العناصر الثلاثة] بالفعل، ولأن الهيولى بالحقيقة هي التي لا تكون ولا تفسد، وكل واحد من هذه كائن فاسد وهؤلاء لم يشعروا إلّا بالسبب الذي على طريق الهيولى[1].

يقدم ابن رشد عدة انتقادات للموقف الطبيعي منها: أولاً، إنهم إنما وضعوا المبدأ، وهو الاسطقس، جسماً لا جوهراً غير جسم. فالجسم مركب، ومن ثم، فهو كائن فاسد، أما الاسطقس فبسيط وغير كائن ولا فاسد، وإلّا لم يكن جوهراً، بل ولاحتاج، هو نفسه، إلى مبدإ آخر، أي إلى اسطقس منه يكون، الأمر الذي يؤول إلى اللانهاية في المبادئ والاسطقسات. معنى ذلك، أن الطبيعيين ينتهون إلى نقيض ما يريدون القول به، فهم يعتنقون القول بالنهاية لكنهم، بموقفهم هذا، يتأدون إلى اعتناق القول باللانهاية. يقول ابن رشد في هذا المقام:

«وأول خطئهم أنهم وضعوا الاسطقس الأول جسماً من الأجسام ولم يضعوه جوهراً ليس بجسم، وذلك أن الجسم يظهر من أمره أنه مركب ولذلك لحقه الكون والفساد...والاسطقس الأول يجب ألّا يكون ولا يفسد لأنه كان يلزم أن يكون للاسطقس اسطقس ويمر ذلك إلى غير نهاية»[2].

من أخطاء الطبيعيين، ثانياً، إنهم لم يتنبهوا إلى العلة المحركة، وذلك بالرغم من اعترافهم بأن الهيولى متحركة. لكنهم وكأنهم يقعون، هاهنا، في

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص56.

(2) ابن رشد، م م س، ص80.

خطأ مزدوج، إذ إنهم، وهم يقرون بالحركة، يبدو عليهم نوع من الارتباك فلا يقولون بوجود المحرك وتصبح الهيولى، لديهم، وكأنها إنما تحرك ذاتها من غير حاجة إلى محرك، أو إلى علة محركة بوجه عام، وهذا، في عرف ابن رشد الذي ينسبه إلى أرسطو، غير ممكن ولا بوجه من الوجوه. يقول أبو الوليد، هاهنا، ما يلي:

«إلّا انهم – أي الطبيعيون – مع إنزالهم سبباً هيولانياً واعترافهم بأن الأشياء تتحرك أغفلوا أن يذكروا العلة المحركة للهيولى إذ الهيولى ليس يمكن فيها أن تتحرك من ذاتها»[1].

أما الخطأ الثالث الذي يؤول إليه الموقف الطبيعي، في نظر ابن رشد، فهو قولهم بأن الاجتماع أو التكاثف هو علة الكون، وبأن الافتراق والتخلخل هو، على العكس من ذلك، علة الفساد. إن تكاثف العنصر الذي يجعله الواحد من هؤلاء الفلاسفة مبدأً، كأن نقول الماء أو النار أو الهواء، هو الذي عنه تكون الاسطقسات الأخرى وكل الأشياء، كما أن التخلخل اللاحق لهذا المبدأ هو الذي يؤول بالعناصر، ومن ثم، بكل الأشياء إلى الفساد والتحلل. من هنا يذهب ابن رشد إلى أنه، إذا جاز القول بأن التكاثف والتخلخل أو الاجتماع والافتراق هما علة الكون والفساد، ففي ما يكون عن الاسطقس الأول من الأجسام الأربعة، أما في هذه الأجسام البسائط، وفي ما يكون عنها من سائر الأشياء، فذلك غير ممكن إطلاقاً لمكان الاختلاف النوعي الموجود فيها، إذ إن بعضها، بحسب الشاهد من أمرها فيما يبدو، يخالف بعضاً لا في الكم والدرجة فحسب ولكن، أيضاً وبصفة خاصة، في الحد والماهية، الأمر الذي يستوجب الحديث عن الاستحالة في الكيف أو في الجوهر وليس، فحسب،

(1) ابن رشد، م م س، ص81.

عن الافتراق والاجتماع ذي الطبيعة الكمية وهذه، أي الاستحالة، لم يقل بها ولا واحد من الفلاسفة الطبيعيين[1].

لعل ما لا يقبل به ابن رشد، بحسب الظاهر من كلامه ولو أنه لا يصرح به كل التصريح، إن الموقف الطبيعي ينتهي إلى معانقة الموقف البارمنيدي القائل بأن الوجود واحد، أي أنه لا يوجد اختلاف نوعي في الموجودات، الأمر الذي يؤول إلى إنكار التعدد والكثرة لصالح الوحدة. نعم، قد يكون هذا القول أوفى في الدفاع عن التناهي والانتصار له لكنه، مع ذلك وكما أوضحنا فيما تقدم، ليس بعاصم من الوقوع في اللاتناهي، إذ إن الوحدة ذاتها قد تكون لامتناهية. لذلك لا مجال، في تقدير ابن رشد فيما يبدو، للتضحية بالتعدد والاختلاف النوعي الملاحظ في الموجودات مع العمل على حصره وتجميعه في كليات جامعة مانعة هي الأجناس والأنواع وما قام مقامها ككل.

تلك أهم الانتقادات التي يستجمعها ابن رشد، من أقاويل أرسطو، ضداً على الطبيعيين. وبصرف النظر عن بعض المواضع التي يتداول فيها أبو الوليد بعضاً من مواقف المعلم الأول هل هي امتداح لهم أم ذم، يمكن القول بأن الموقف الرشدي، من الطبيعيين، لا يخلو من بعض لحظات المفاضلة الجدلية التي تقوده إلى الإشارة إلى الذريين، حيث يرى أنه، إذا أمكن الاعتراف بنوع من الصواب للطبيعيين، فذلك، على وجه الخصوص، لمن منهم يذهب إلى أن النار هي المبدأ لأن النار هي ألطف العناصر ولا يصح أن يكون مبدأً إلّا الألطف دون الأغلظ، وهكذا يكون المسار من النار إلى الهواء فإلى الماء فإلى الأرض ولا يمكن، إطلاقاً، الاتجاه في المسار المعاكس[2].

لهذا السبب نفسه، وهو كون الألطف هو الاسطقس، يرى ابن رشد أن من قال بالأجسام التي لا تنقسم، ومن ثم، بأن الامتزاج الحاصل عنها

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 82-83- 84، 90- 91.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص85-86-87-88-89.

هو أصل الكون والفساد، فموقفه هذا هو الأصوب، لأن المبدأ هو الألطف ولأنه، أيضاً، هو الأول في الزمان والكون والأخير في الوجود. ليس معنى ذلك موافقة الذريين فيما يذهبون إليه مما لا يمكن لأبي الوليد المصادقة عليه، ولكننا، هاهنا مع ابن رشد، بإزاء نوع من المدافعة الجدلية لا غير[1].

على أنه كان أحرى بابن رشد أن يعمل، فيما نرى، على بسط القول والتأمل، بما يكفي، في هذا الانعطاف نحو المدرسة الذرية لما لها من أهمية بالغة بالقياس إلى المدرسة الطبيعية بشهادة ابن رشد نفسه، ولو في السياق السجالي بحسب ما انتهينا إليه فيما تقدم، ولا سيما أن أرسطو نفسه سوف يتيح له مثل هذه الإمكانية فيما بعد، حيث يشير المعلم الأول، ويتابعه في ذلك ابن رشد، إلى «ديمقراطيس»[2]، اللهم إلاّ أن نقول إنه إنما غض الطرف عن ذلك، هاهنا، ليعرض له في موضع لاحق، كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

لا يميز ابن رشد، إضافة إلى ذلك، بين التكاثف والتخلخل، من جهة، وبين الاجتماع والافتراق، من جهة ثانية، إذ يعتبر إن كل الطبيعيين يقولون بالتكاثف والتخلخل، ومن ثم، بالاجتماع والافتراق، في حين أن المتعارف عليه، من ذلك، هو أن انكسمين وحده يقول بالتكاثف والتخلخل، وأن «انبادقليس»، في مقابل ذلك، هو صاحب نظرية الاجتماع والافتراق. ولعل مما يشهد لذلك، أيضاً، أن أرسطو لا يتحدث، في هذا المقام، عن التكاثف والتخلخل وإنما، فقط، عن الاجتماع والافتراق، الأمر الذي يستفاد منه إن أرسطو لا يميل إلى هذه المطابقة الدلالية التي يروم إليها ابن رشد[3].

هنالك لدى أبي الوليد، فضلاً عما تقدم، غياب تام لموقف «انكسمندر» الذي، وهو يوافق الموقف الطبيعي في القول بأن علة الأمور الطبيعية طبيعية،

(1) ابن رشد، م م س، ص85- 86.

(2) ابن رشد، م م س، ص63- 64.

(3) أرسطو، ما بعد الطبيعة، ضمن تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، م س ن، ص81-82.

وتلك إحدى الخصائص الهامة جداً التي يحمد فيها أرسطو الطبيعيين كما يقول ابن رشد[1]، إلاّ أن صاحب «الأبيرون» يخالف الطبيعيين في اعتبار هذه العلة، وهي «الأبيرون»، لامتناهية، أي لامحددة ولامحدودة في آن واحد.

لعل ما يشفع لفيلسوف قرطبة ومراكش، هاهنا، أنه إنما يريد شرح أقاويل المعلم الأول، وهو ما لا يسمح له بالانزلاق إلى غير مقاصد الشرح والتفسير. إلّا أن ما يجب الانتباه إليه، في هذا المقام، أن أبا الوليد كثيراً ما كان ينزاح، بدعوى الشرح ذاته، عن متابعة النص متابعة حرفية فيقدم ما يراه ملائماً لموضع موضع من المواضع المشروحة مما لا يرد لدى المعلم الأول.

ومهما يكن من أمر، بهذا الصدد، فإن ابن رشد لا يمكنه، من جهة أولى، إلّا أن يوافق الموقف الطبيعي لمكان قوله بأن العلل متناهية، ولكنه لا يملك، من جهة ثانية، إلّا أن يعلن عدم رضاه عن هذا الموقف لحصر العلة في واحدة هي العلة الهيولانية.

تتبدى، من ها هنا، ملامح موقف آخر غير الموقف الطبيعي وإن لم يكن يتباعد عنه كثيراً، هو موقف بعض الفلاسفة الذين يقولون بالعلل المتقدمة، إضافة إلى الأرض، مع الانتباه إلى العلة المحركة، أو الفاعلة، والى ما يشبه العلة الصورية، كما نلفي ذلك لدى «انبادقليس»، بوجه خاص، وأيضاً لدى «انكساغوراس».

أما القول بالعلة المحركة، أو الفاعلة، فيشير إليها ابن رشد في موضع أوردنـاه، فيما تقدم، ونحن نتكلم عن الحس التاريخي الذي يميز النظر الرشدي إلى تاريخ الفلسفة، ولا سيما في القول بعدد العلل وكونها متناهية أو

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ص 81.
نقرأ، بهذا الصدد، ما يلي:
«ولكنهم، مع هذا، قدروا أن يتكلموا فيما عدا الكون كلاماً طبيعياً كأنه يمدحهم من هذه الجهة، بخلاف من جعل مبادئ الأمور الطبيعية أموراً تعاليمية».

غير متناهية، وهل هي طبيعية أو غير طبيعية، فقد لاحظنا أن أبا الوليد يتحدث عن قوم أتوا بعد قدماء الطبيعيين قالوا، هم أيضاً، بالسبب الهيولاني وأضافوا إليه القول بالعلة المحركة والفاعلة[1].

على أن انتباه كل من «انبادقليس» و«انكساغوراس» لا يجعل موقفهما، في الموضوع، واحداً بل إن لكل منهما رأياً خاصاً يتميز به عن صاحبه، وهو أن المحرك عند «انبادقليس» اثنان، أما عند «انكساغوراس» فواحد فحسب. ذلك أن ابن رشد وهو يفسر بعضاً من كلام أرسطو يقول بأن هذا:

> «هو قول مفهوم بنفسه ويشير به إلى أنكساغورش الذي كان يضع العقل هو المحرك فقط وإلى ابن دقليس الذي كان يضع المحرك اثنين المحبة والعداوة»[2].

على أن «انبادقليس» لا يخالف «انكساغوراس» في هذا فحسب وإنما يخالفه، أيضاً، في القول بالصورة، أو في ما يشبه الصورة، إذ إنه استشعرها واقترب من محاذاتها وإن لم يقل بها بالصراحة والوضوح اللازمين. يقول ابن رشد، وهو يشرح كلاماً لأرسطو يفهم منه أنه يقصد به انتباه «انبادقليس» إلى الصورة، ما يلي:

> «أحسبه أنه إنما أراد به السبب الذي على طريق الصورة، وذلك أنه قد حكى هذا في غير هذه المقالة عن ابن دقليس، أعني أنه كان يتكلف معرفة ما هو العظم واللحم، لكن لم يصرح أن ماهية الأشياء يجب أن تكون مبدأً سوى الستة مبادئ التي كان يضع هذا الرجل، أعني الأربعة الاسطقسات التي كان يضعها على طريق الهيولى والمحبة والعداوة اللذين كان يضعهما على طريق الفاعل»[3].

---

(1) ابن رشد، م م س، ص 56.

(2) ابن رشد، م م س، ص57– 58.

(3) ابن رشد، م م، س ن، ص57، 162–163.

لم يحد «انبادقليس» ولا «انكساغوراس»، فيما هو واضح، عن القول بأن العلل، وإن لم تكن واحدة، فهي، مع ذلك، متناهية، فالأسباب المادية ليست أكثر من أربعة، كما أن المحرك إما واحد، هو العقل، أو اثنان فقط لا أكثر ولا أقل، هما المحبة والعداوة، الأمر الذي يجعل العالم لديهما، فيما يبدو، متناهياً لا غير متناه.

يذهب ابن رشد، لمكان هذا التوافق بين آراء كل من «انبادقليس» وانكساغوراس»، من جهة، وبين المذهب الطبيعي، من جهة أخرى، إلى أن الإلزامات التي ينبغي، بموجبها، الاعتراض على هذين الرجلين هي نفسها الإحراجات التي تم توجيهها إلى الطبيعيين.

لا يوجه ابن رشد لأنبادقليس اعتراضاً خاصاً ذا بال، إذ يكتفي بأن يوجه إليه الاعتراضات التي يوجهها للطبيعيين، وإن كان يستشعر، لديه، نوعاً من الخصوصية في القول بالاجتماع والافتراق، وذلك ما يستفاد منه أن أبا الوليد يقع في خلط واضح بين مواقف الطبيعيين حينما ينسب إليهم، جميعاً، القول بذلك من منطلق أن الافتراق والاجتماع معناهما التكاثف والتخلخل، في حين أن القولين متمايزان، فالتكاثف والتخلخل لأنكسمين والاجتماع والافتراق لأنبادقليس، ولواحد واحد من الفلاسفة الطبيعيين قول خاص قد يتقاطع مع هذا أو ذاك دون أن يختزل اختزالاً إليه.

أما كيف تأدينا إلى استخلاص أن ابن رشد يستشعر، كما ذكرنا آنفاً، نوعاً من التميز والخصوصية في قول «انبادقليس»، بما يكفي من الصراحة والوضوح، بالاجتماع والافتراق، وذلك دون غيره أو، على الأقل، قبل غيره من الطبيعيين، فلأن ابن رشد، وهو يقبل على نقد موقف «انبادقليس» انطلاقاً من القول بالاجتماع والافتراق، يقدم لذلك بقوله:

«إن ابن دقليس يلزمه من المحالات أشياء منها هذه التي تلزم

من قال إن الاسطقس واحد من الأربعة وأشياء هي هي خاصة به»[1].

بيد أننا، ونحن ننتظر هذا الذي يخص «انبادقليس» من المحالات، ولاسيما منها الذي يرد في عقب هذا التصريح بالخصوصية، لا نقف إطلاقاً على شيء يخص «انبادقليس» دون سواه من الطبيعيين بل نلفي أبا الوليد إنما يكرر ما ذكره قبل مما يلزم الطبيعيين ككل من إنكار الاستحالة. فضلاً عن ذلك، فإنه يختتم بيان هذا المحال بالتصريح بأنه شامل للجميع ولا يخص «أنبادقليس» وقد كان القارئ يتوقع منه العكس، إذ يقول:

«وهذه المعاندة هي مشتركة لابن دقليس ولمن يقول إن هذه الأجسام الأربعة هي الاسطقسات الأول وإن الكون باجتماع وافتراق»[2].

على أن هنالك أموراً تلزم «انكساغوراس» بمفرده لقوله بالخليط، ويمكن اختزالها في بضعة أمور أساسية منها، أولاً، إن موقفه هذا ينتهي إلى نقيض ما يتغياه، أي إلى القول بالتميز لا بالخليط، لأنه، لكي يوجد الخليط ويفهم معناه، لا بد أن يكون قبله التميز وإلّا لم يكن ممكناً أن يوجد ولا أن تتميز دلالته[3].

ومن تلك الأمور، ثانياً، إن الاختلاط يكون في الصورة لا في الحجم أو في المقدار، فنحن عندما نتحدث عن أن السكنجبين، مثلاً، إنما هو من الاختلاط، فلأن صورته مخالفة لصور ما منه قد كان، على القصد الأول وهماً، الخل والعسل[4].

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص90.
(2) ابن رشد، م م، س ن، 91.
(3) ابن رشد، م م، س ن، ص94– 95.
(4) ابن رشد، م م، س ن، ص95.

ومن تلك الأمور، ثالثاً، مجانبة الصواب بالاعتقاد بأن الجواهر تتعرى من الانفعالات والأعـراض، إذ إنه، لكي يحصل الاختلاط، لا بد من أن تفارق الأعراض الجواهر في الوقت الذي يتم فيه الخليط وإلّا لم يكن البتة خليط. معنى ذلك أننا هنا بإزاء أحد احتمالين، إما أن يقع الاختلاط فتفارق الأعراض الجواهر، وإما ألا تفارق الجواهر الأعراض فلا يقع الاختلاط، وإذا كان «انكساغور» لا يقبل بالاحتمال الثاني فإن ابن رشد لا يقبل بالاحتمال الأول[1].

وبالجملة، فإن انكساغوراس لم يوف أقاويله، في نظر ابن رشد، ما هي إليه في حاجة من الشرح والبيان، ولم يقدم عليها استدلالات وبراهين، بل إنما قاده إلى القول بالخليط خدع وأوهام، إذ لم يكن قصده الحق في نفسه بقدر ما كان يروم أحد أمرين، إما الشهرة أو النصرة، مع ترجيح الأولى على الثانية، الأمر الذي يجعلنا نقف، هاهنا، على إشارة رشدية واضحة، وبغير قليل من التأسي والمرارة، إلى ما كان يعانيه من أهل زمانه ومكانه من مضايقات تصيب محبي الحكمة على خلاف ما كان عليه الشأن بالنسبة لأنكساغوراس، إذ يقول عن قول «انكساغوراس» بأنه:

«قول لم يشرح معتقده فيه كل الشرح، يعني أنه لم يبين كيفية وجود الأجسام المتشابهة في الخليط ولا قال به، أيضاً، من قبل استدلال مقنع، وإنما قال به لخدع من الأقاويل قادته إلى ذلك ضرورة... كأنه يفهم منه أن انكساغورش كان، في هذه الأقاويل، يروم إما أن يحدث لنفسه بها ذكراً، أو يروم بها نصرة رأي مشهور محمود، والأشبه أن يكون إنما اتهمه لطلب الذكر والرئاسة لأنه لم يكن في وقته شريعة يتهم من قبلها الناظر في مساعدته أهل زمانه لئلا

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص94– 95.

ينفوه عن الشريعة فيلحقه من ذلك ضرر كبير»[1].

ينثني ابن رشد، خلال مقاولته لكل من «انبادقلس» و«انكساغوراس» مثلما هي الحال في ثنايا مناظرته للطبيعيين، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، نحو الذريين القائلين بالأجزاء التي لا تتجزأ، أو الأجسام التي لا تنقسم. لكنه وإن كان يفعل ذلك في «غفلة» من أرسطو، إلا أنه، مع ذلك، لا يشفي الغليل بهذا الصدد، إذ يكتفي بإشارات خافتة وعابرة يلزم، بمقتضاها، الذريين المحالات نفسها التي يواجه بها الطبيعيين ومنهم «انبادقليس» و«انكساغوراس»، وهي، أساساً، عدم القول بالاستحالة، إذ يقول ابن رشد:

«وكذلك الذين يقولون إن الاسطقسات هي الأجرام التي لا تنقسم يلزمهم ألّا يكون هناك استحالة في الجوهر ولا في الكيف ولا تغير في الجسم الواحد بعينه من الصغر إلى الكبر، أعني في الكم المتصل بما هو متصل ولا من صورة إلى صورة»[2].

يعرض ابن رشد، بعد مقاولة الطبيعيين بمختلف مواقفهم، للموقف الفيثاغوري، ولكل من يقول بأن الأعداد مبادئ الموجودات بوجه عام. على أن ما يشغلنا، بهذا الصدد، ليس هذا القول ذاته وإنما القول الفيثاغوري بالتناهي واللاتناهي في آن واحد. ذلك أن مبادئ الموجودات لدى المدرسة الفيثاغورية، كما ألمعنا إلى ذلك في موضع سابق، أمران، التناهي والواحد، من جهة، واللاتناهي والثنائية، من جهة ثانية[3].

بصرف النظر عن التمييز الرشدي بين طائفتين، على الأقل، من طوائف المدرسة الفيثاغورية، وبصرف النظر، أيضاً، عن التقاطعات الممكنة بين

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص95.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص91.

(3) ابن رشد، م م، س ن، ص59.

الفيثاغوريين والطبيعيين[1]، ثم بصرف النظر، كذلك، عن المحالات المتعددة والكثيرة التي يوجهها ابن رشد للفيثاغوريين سواء في مقالة الألف الكبرى أو في غيرها من المقالات على امتداد كتاب تفسير ما بعد الطبيعة[2]، فإن ما يلفت عنايتنا، في هذا المقام، هو، فضلاً عن انتباه الفيثاغوريين إلى العلتين المادية والصورية، قولهم بالتناهي واللاتناهي، على أن هذه الثنائية المتناقضة لديهم تماثل التقابل بين المادة والصورة[3]، على أن التناهي والواحد يحيلان على الصورة بينما الاثنينية واللاتناهي يرتدان إلى المادة[4] معنى ذلك أنهم انتبهوا إلى هاتين العلتين دون العلة المحركة التي انتبه إليها بعض الطبيعيين، ولا سيما منهم «انبادقليس»، بحسب ما وقفنا عليه فيما تقدم.

لا يمكن لابن رشد، إذن، أن يوافق على الموقف الفيثاغوري، وليس ذلك، فحسب، لأن الفيثاغوريين قالوا بأن مبادئ الأمور الطبيعية غير طبيعية من خلال إحالة المحسوسات إلى الأعداد على أنها هي هي، وإنما، أساساً، لأنهم قالوا باللاتناهي وجعلوه مبدأً للموجودات.

لما كان القائلون بالأعداد فرقتين، إحداهما تذهب إلى أن الأعداد هي نفسها المحسوسات والأخرى ترى أن الأعداد إنما هي صور المحسوسات[5]، مع التمييز في هذا الموقف الثاني نفسه بين من يرى أن طبيعة الصور غير طبيعة الأعداد وبين من يذهب إلى أن طبيعة الصور والأعداد طبيعة واحدة،

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص58- 59.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص58-62، 102- 110.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

(4) ابن رشد، م م، س ن، ص139.
نقرأ، هاهنا، ما يلي:
«إن الاثنينية في الشيء الواحد إنما هي من قبل الهيولى وذلك أن السبب في تكرار الأعداد الواحدة بعينها هو تكرار الواحد العددي».

(5) ابن رشد، م م، س ن، ص110.

كما يذهب إلى ذلك أفلاطون[1]، فقد كان لا بد من مناظرة هذا الموقف الذي يمكن التمييز فيه، أيضاً، بين اتجاهين أحدهما يرى أن طبيعة الصور، أو الأنواع المفارقة، هي نفسها طبيعة المحسوسات[2]، والآخر، بحسب ما يستفاد من هذا القول، لا يرى ذلك بل يذهب إلى أنهما من طبيعتين مختلفتين، الأمر الذي قد يفهم منه تطور، أو تردد، الموقف الأفلاطوني نفسه بين نظريتي المحاكاة والمشاركة. وإذا كان ابن رشد، على غرار ما يفعل أرسطو، لا يذكر أفلاطون صراحة في هذا الموضع فإنه في موضع آخر لاحق من مقاولة نظرية المثل، أو الصور، يشير إليه بل ويعين الكتاب الذي يذكر فيه أفلاطون ذلك وهو كتاب فيدون أو قاذون كما ورد ذكره لدى ابن رشد[3].

بصرف النظر، هاهنا أيضاً، عن مختلف الإلزامات التي يعترض بها ابن رشد على، نظرية المثل، فلعل أهم ما يمكن الاحتفاظ به، بحسب ما نحن بسبيله في هذا المقام من مناظرة أبي الوليد لأفلاطون، إنما هو، من جهة أولى، انتباه أفلاطون للعلة الصورية، لكن مع القول، من جهة ثانية، بأن الصور ليست في الأشياء ولا هي منها بل هي مفارقة لها، وهذا ما لا يروق ابن رشد ولا بوجه من الوجوه، وذلك إضافة إلى أن أفلاطون، وهو يقول بثنائية العالم من خلال القول بالصور المفارقة بموزاة مع المحسوسات، على أن الأولى أصل للثانية، فهو يتيح الفرصة أمام إمكان القول لا بثنائية العالم فحسب وإنما، أيضاً، بإمكان جنوحه إلى التعدد والكثرة وربما إلى اللا نهائية، ولاسيما في حال

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص132.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص118.

(3) ابن رشد، م م، س ن، ص130.

نقرأ، بهذا الصدد، ما يلي:

«ولما كان لقائل أن يقول إن أفلاطون لم يقل إنها (أي الصور) أسباب الكون والفساد، فيلزمه ألّا كون ولا فساد ولا أنها أجزاء الأشياء المحسوسة الصورية عرف أن أفلاطون قد نص على ذلك في كتاب قاذون».

القول بأن المتوسطات لامتناهية، وذلك من منطلق أن الصور متوسطة بين الأعداد والمحسوسات[1]، وأيضاً في حال القول بأن معقولات الموجودات، أو الكليات، متعددة إذ تغدو، من ثم، لامتناهية[2]، وكذلك في حال العلم إذ بما أنه من الواجب، في العلم والتعلم، أن يبدأ المتعلم بالتعرف على المعقولات الأول فمن الواجب، أيضاً، أن تتناهى الموجودات والعلوم إلى معارف وعلوم أول عليها تتأسس المعرفة، ولذلك لا بد أن تكون هذه العلوم والمعارف واحدة حتى يمكن تحصيل العلم وإلّا مر الأمر إلى ما لانهاية له فلم يحصل العلم قط[3]...

يخلص ابن رشد، من مناظرة أقاويل الفلاسفة السابقين على أرسطو في الأسباب، إلى أنهم إنما توصلوا إلى معرفة ثلاثة منها هي المادة والصورة والفاعل، دون الغاية، وإذا كان ما يستفاد، من كلام أرسطو، أنه يشير إلى أن سابقيه وقفوا على كل العلل حتى العلة الغائية، فإن ابن رشد يتأول ذلك عليه، ناسباً اجتهاده الخاص إلى أرسطو، حيث يرى أنه إذا كان المعلم الأول يشير، أيضاً، إلى أن السابقين عليه قد وقفوا على السبب الغائي، لا فقط على الأسباب الثلاثة الأخرى، فمن جهة وقوفهم على الفاعل لا من جهة انتباههم إلى السبب الغائي في ذاته[4].

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص138.
(2) ابن رشد، م م، س ن، ص139 – 140.
(3) ابن رشد، م م، س ن، ص155 – 156.
(4) ابن رشد، م م م، س ن، ص160–161.
نقرأ، في هذا المعنى، ما يلي:
«فأما أن ما قلناه في أنواع العلل الطبيعية قد قاله غيرنا من القدماء فبين مما حكيناه عنهم، وكذلك يظهر أنا عند ذكرنا أصناف العلل أنا لم نذكر علة زائدة على أنواع العلل التي ذكرها القدماء، يشير إلى أن القدماء قد كانوا وقفوا على العلل الأربع في وقته. =

وبالجملة وعلى الرغم مما في كلام ابن رشد، هاهنا، من إلزام قد لا يسمح، فيما يبدو، به كلام «الحكيم»، فقد عملنا، على امتداد هذا الفصل والفصل الذي قبله، ومن ثم، في هذا القسم بكامله، على بيان أن ابن رشد إنما يذهب إلى أن العالم متناه، أيضاً، من حيث العلل والأسباب التي إليها يرتد، فيكون حال الأسباب، هاهنا، هو نفسه حال الاسطقسات التي منها يكون العالم، فإذا كانت الاسطقسات خمسة فإن الأسباب أربعة، وإذا كانت هذه كلها، أي الاسطقسات والأسباب، متناهية فإن العالم كله متناه، بل إنه، وهو يتشكل من تلك العناصر والعلل، لا يمكن أن يكون إلّا واحداً لا غير، أي لا أكثر من واحد، كأن يكون اثنين أو أكثر إلى حدود اللاتناهي، مثلما هو الشأن لدى بعض الفلاسفة والنظار مثل أفلاطون والفيثاغوريين والذريين وغيرهم...

لقد لاحظنا أن المواقف الرشدية، في هذا الشأن، لم تكن لتخلو من بعض المعضلات التي وإن لم يصرح بها ابن رشد إلّا أنها كانت مما تثيره اختياراته، بل إنّ غير قليل منها مما لم يكن في مكنة الرجل غض الطرف عنه، ولا سيما منها تلك التي قد تبدو في تناقض صارخ مع الفهم المتداول للإله ولعلاقته بالعالم وبالأشياء، مثلما يفهم ذلك من طبيعة المحرك الأول وصلاته بالمتحركات، سواء منها المتحرك الأول عنه أو غيره من المتحركات الوسيطة.

= وهذا الذي ذكره عن القدماء، في هذه المقالة، ظاهره أنهم اعترفوا بالسبب الذي على طريق المادة والذي على طريق الصورة والذي على طريق الفاعل، وأما السبب الذي على طريق الغاية فلقائل أن يقول إنه لم يظهر مما حكى عن القدماء في العلل، في هذه المقالة، القول به، لكن يشبه أن يكون من قال بالفاعل فقد لزمه القول بالسبب الغائي لأن الفاعل إنما يفعل من أجل شيء، وأما من جحد الفاعل وقال بالاتفاق فلم يضع السبب الغائي ولا اعترف به. ويشبه أن يكون أشار بذلك إلى سقراط وأفلاطون فإنه حكى، في غير ذلك الموضع، أنه في وقت سقراط شعر الناس بالسبب الغائي ومالوا، من أجل ذلك، إلى تدبير المدن، يريد بحسب ما اعتقدوه في غاية الإنسان».

القسم الثالث

تناهي العالم وأجرامه في العظم

تمهيد

لا بد من التذكير، في مستهل هذا القسم، بالملاحظة الهامة التي أبرزناها فيما تقدم من أقاويل ومناسبات وهي الملاحظة التي حاولنا من خلالها التنبيه إلى ما يثوي في لفظ التناهي من اشتراك يبدو، بمقتضاه، أن الجمع بين العدد وبين العظم في العالم ككل وفي أجرامه إنما يتم بموجب الوحدة التي يضمنها القول في العالم من حيث هو موضوع واحد للتناهي لا لأن التناهي يقال بتواطؤ.

أما بعد، فلعل من نافلة القول التأكيد على الطابع التعاليمي، فضلاً عن الفيزيائي، للنظر في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه من حيث العظم، سواء بالنسبة للجرم السماوي، أو سواء فيما يخص الأجسام الأربعة الأخرى، أو سواء، أيضاً، فيما يتعلق بجرم العالم ككل. ففضلاً عن أن المسألة تستدعي، من أجل مقاربتها مقاربة أكثر بسطاً ودقة، كثيراً من البراهين الرياضية والاستدلالات المنطقية، كما سنبين ذلك في مناسبات كثيرة من هذا الفصل، وبالإضافة، أيضاً، إلى أنها تكتسي، من حيث صياغتها العامة، رداءً تعاليمياً واضح المعالم، إذ تطالعنا فيها ثلاثة ألفاظ، أو عبارات، تنتمي عادة إلى مجال التعاليم، كما أوضحنا ذلك فيما تقدم، وكما هو واضح من معطياتها الظاهرة، وهي ألفاظ التناهي واللاتناهي ثم العظم... بمراعاة ذلك كله، إذن، فإن النظر، في ثنايا هذه المسألة ودقائقها، يستلزم استدعاء ألفاظ وعبارات أخرى هي، نفسها، متجذرة الانتماء، بامتياز، إلى علوم التعاليم، منها الاستدارة والدائرة،

ومنها المركز والمحيط، والخط المنبعث من الأول إلى الثاني، أي من المركز إلى المحيط، والعكس، أو ذاك الذي يخترق الدائرة اختراقاً، ومنها المسافة أو البعد ما بين خطين يخترقان الدائرة، وما يمكن أن يحصل بينهما من التقاء أو تقاطع، والزاوية اللازمة عن ذلك الاختراق، أو التقاطع، وهل هي قائمة أو غير قائمة، إلى غير ذلك من الألفاظ والعبارات، بل من القضايا والإشكالات.

نعم، إن القول في هذه الأمور يستدعي، أيضاً، بعض المقولات والألفاظ الفيزيائية، أو الطبيعية بوجه عام، وفي مقدمتها الحركة والزمان والثقل والخفة، والجزء الذي لايتجزأ، والقوة، مع العلم أن هذه، أي القوة، وغيرها مما يتم الاستئناس به من ألفاظ، في هذا المقام، قد تكون من المقولات المشتركة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة. لكن ليس ذاك الاستدعاء، ولا هذا الاشتراك، دليلاً على إقصاء التعاليم، أو على تراجعها، عند النظر في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه من حيث العظم. ومن ثم، فنحن، هاهنا، بإزاء تداخل التعاليم والطبيعة، بل وما بعد الطبيعة، أيضاً، في إنجاز مهمة واحدة، كما لاحظنا ذلك في الفصل الأول بوجه خاص، ولا سيما في مسألة وحدة العالم أو كثرته، وكما هو ديدن أبي الوليد في الكثير من آرائه ونظراته.

ليس معنى ذلك تكافؤ العلمين، الطبيعي والتعاليمي على وجه الخصوص، في استنبات هذه المسألة، أي في كون أحدهما، من دون الآخر، التربة الأصل، والحقل الأول، لانتمائها، لأن التعاليم هي الأولى بذلك، فيما نعتقد، سواء لدى ابن رشد أو لدى أرسطو، وإن كان المعلم الأول أكثر وضوحاً وحسماً في الأمر من شارحه الأكبر، أو لعل موقف الشارح أغنى من موقف صاحب النص المشروح، لمكان إحالته على سياقات فلسفية لا يحيل عليها هذا النص، فضلاً عن إحالته على سياقاته الثقافية الخاصة.

يصرح ابن رشد، بهذا الصدد، لكن في التلخيص دون المختصر، إن هذه المسألة عويصة وخطيرة جداً، لأنها من المبادئ الأولى لغيرها من المطالب،

وذلك بموازاة مع مسألة أخرى تندرج في السياق نفسه، وهي المسألة التي عالجناها في الفصل الأول من القسم الأول على وجه الخصوص، أي مسألة الوحدة أو الكثرة في العالم، كما ألمعنا إلى ذلك في مواضع سابقة، حيث كنا نؤجل القول في ذلك إلى هذا الموضع باعتباره، فيما نرى، الموضع اللائق، أو الأليق على الأقل، بالقول فيه. وتتمثل الخطورة والعواصة المشار إليهما، هاهنا، في الخطر الذي ينتج عن الغلط في إحدى هاتين المسألتين، وهو جحد كثير من علوم التعاليم والأمور المحسوسة[1]. وذلك ما يذكر به ابن رشد في سياق آخر لاحق سننبه عليه في حينه[2].

يستفاد، من ذلك، أن أبا الوليد، وهو ينظر في هذه المطالب، إنما يريد، من جهة أولى، مثله في ذلك مثل أرسطو، مواجهة السوفسطائية وإنقاذ العلم، لأن السوفسطائيين هم الذين اشتهروا بإنكار العلم، وذلك في إشارته إلى جحد كثير من علوم التعاليم. على أنه إذا كان مشروعاً جداً أن يناهض أرسطو أهل السفسطة لمكان قرابته منهم في الزمان وأفق التفكير، ولو أنه لم يكن من معاصري أقطابهم، مثلما هو الشأن بالنسبة لسقراط وأفلاطون، وأيضاً لخشيته على العلم من مخاطرهم، إذ كان على العلم، مع أرسطو، أن يدافع عن نفسه، كمايذهب إلى ذلك بعض الدارسين[3]، فلعل الأمر ليس كذلك بالنسبة لابن رشد الذي لم يكن من معاصريهم، ولا ممن يشاركهم الأفق الفكري الثقافي نفسه. لكن يبدو أن لكل زمان ومكان سوفسطائييه، وسوفسطائيو زمان ابن

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 95.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 311.

(3) P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, France, 5ème édition,1983, p 96-97.

يمكن، ها هنا، الوقوف على الحوار الذي يجريه «اوبنك» مع «ماير»، حيث يستثني المفكر الفرنسي أفلاطون من هذه المهمة بينما يقره عليها المفكر الالماني.

رشد ومكانه كثر لعل في مقدمتهم منكري العلل والأسباب، ولاسيما منهم الأشعرية والغزالي، بل حتى المعتزلة وإن بحدة أقل، أو لعلنا نقول، مع «غرهارد اندرس»، بأن ابن رشد، مثله في ذلك مثل غيره من قراء أرسطو الوسطويين، يعتبر أن الفلسفة الأرسطية نسق شامل ومتماسك، كما أنها مصدر وحدة العلم وراعيه[1].

أما من جهة ثانية فيفهم، من نظر ابن رشد ذاك، أنه يروم، مناهضة القائلين بالأعداد والصور، وهم أفلاطون والفيثاغوريون وكل من لف لفهم أو دار في فلكهم، كما يريد مواجهة أصحاب النظرية الذرية، وهم القائلون بالجزء الذي لايتجزأ، بحسب ما يستشف من إشارة فيلسوف قرطبة ومراكش إلى الأمور المحسوسة، وهي الإشارة التي لا نلفيها واضحة كل الوضوح لدى المعلم الأول، والتي قد تجعل النص القارئ أكثر غنى وخصوبة من النص المقروء، وإن كان هذا النص لا يلغيها تمام الإلغاء، إذ إنها حاضرة فيه بالقوة، وبصورة من الصور، بل لعل حضورها، ذاك، هو الذي سيسمح للنص القارئ باستحضارها وتصورها باعتبارها من بين إمكانات القراءة والتفسير، مع ضرورة الانتباه إلى المعطيات الواردة في النص الأرسطي، ذاته، مثلما هو الشأن بالنسبة للجزء الذي لايتجزا[2].

ثم إن أبا الوليد، إضافة إلى الجهتين السالفتين، لا يبقى في حدود تاريخ الفلسفة العام بل إنه يجد، من جهة ثالثة، ليجد وشائج القربى بين تلك المواقف الفلسفية العامة وبين ما يمكن أن يكون لها من أشباه ونظائر في المجال الثقافي والفكري العربي الإسلامي، على وجه التحديد، وليعمل، من

---

(1) Gerhard Endress, *Averroes' De Caelo, Ibn Roshd's Cosmology in his- Commentaries on Aristotele's On the Heavens*, Arabic Science and Philosophy, N5, Mars 1995, p 9- 49.

(2) أرسطو، في السماء، م م س، ص 148.

ثم، على معارضتها بما تقتضيه تلك المعارضة من دحض وتفنيد، كما وقفنا على ذلك، مراراً، في مواضع عدة من القسمين السابقين، وكما سيتبين ذلك في مناسبات لاحقة من هذا الفصل. وذلك، بالتأكيد، ما يضفي على مواقف ابن رشد كثيراً من الخصوصية والخصوبة، بالكشف عن انتمائها إلى سياق ثقافي خاص، فضلاً عن انتمائها إلى تاريخ الفلسفة العام.

قد يقول قائل: إن الزلل الذي أومأنا إليه ليس دليلاً، ولا علامة، على تعاليمية المسألة موضع الفحص في هذا الموضع، لأن ذلك أمر عام لكل المسائل، طبيعية كانت أو ميتافيزيقية أو غيرها، ما دامت المبادئ التعاليمية أمراً مشتركاً بين كل العلوم والصنائع. معنى ذلك أن الغلط في أي علم، أو في أية مسألة أو مطلب، قد يؤول إلى إنكار كثير، أو بعض، من علوم التعاليم، وإن الأمر في ذلك لا يقتصر على المسألة، أو المطلب، موضوع النظر فيما نحن بسبيله. ونحن، وإن لم نكن ننكر وجاهة مثل هذا الاعتراض، إلّا أننا لا نرى أن الاعتراف به قد يمنع الاعتراف، أيضاً، بالعمق التعاليمي لمطلبي تناهي العالم أو لاتناهيه ووحدة العالم أو كثرته، ومن ثم، لمسألة تناهي العالم أو لاتناهيه ككل.

أما قولنا بأن الموقف الأرسطي أقل وضوحاً من موقف ابن رشد، أو بأن موقف أبي الوليد أكثر غنى من موقف أرسطو، في هذا الشأن، فلأن أرسطو لا يتحدث عن إنكار الأمور المحسوسة، مثلما هو الأمر لدى ابن رشد، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، بل إنه إنما يتحدث، «عن الحقائق الرياضية الكبرى» التي ستؤول إلى التهاوي والتهافت، بمجرد الإقرار بما يسميه في كلامه «المقدار الأدنى»، وهو ما قد يؤول معناه إلى الجزء الذي لا يتجزأ إذا وافقنا على أن هذا الجزء يمكن الاصطلاح عليه بعبارة المقدار الأدنى، بحسب ما انتهى إليه نظرنا في الموضوع، أي في قراءتنا لهذه العبارة كما وردت في الترجمة العربية

القديمة لهذا الموضع من كلام أرسطو[1]. والسبب، في هذا التهاوي، كما يستفاد من سياق قول أرسطو، أن الإقرار بوجود «مقدار أدنى» معناه الاعتراف بوجود اللامتناهي، لأن أهمية هذا المقدار لا تكمن فيه كما هو، أو من حيث هو كذلك، بل في قدرته على التزيد والتعاظم إلى أن يصل إلى اللاتناهي.

على أننا لا نعلم العلة في إقرار Paul Moraux بأن أرسطو يتحدث، هاهنا، عن المبادئ الفيزيائية الأساسية أيضاً إلى جانب المبادئ الرياضية[2]، مع العلم أن أرسطو، في الموضع الذي يهمنا هاهنا، وفي الترجمة التي أنجزها الباحث المشار إليه نفسه، إنما يتحدث عن المبادئ الرياضية وعن المقدار الأدنى، كما ورد في الترجمة العربية القديمة[3]، إلاّ أن نقول إنه إنما استمد ذلك من المثالين اللذين يوردهما أرسطو، وهما، من جهة أولى، عدم الانتباه لكون الزمان والعدد لامتناهيين، وعدم الالتفات، من جهة ثانية، لكون الامتداد، أو المقدار، قابلاً لأن ينقسم إلى ما لانهاية.

معنى ذلك، أنه إذا كان اللامتناهي والمتناهي يقفان على طرفي نقيض، فإن التقابل بينهما يكتسي طابعه الأصيل عندما ينتهي بهما إلى التناقض في النتائج والمفعولات، أو الآثار، حيث يمكن القول بأنه إذا كان من نتائج الإقرار بوجود اللامتناهي إنكار الحقائق الرياضية الكبرى، ومن ثم، جحد كثير من علوم التعاليم، بحسب عبارة ابن رشد، فسوف يكون من نتائج الاعتراف بالمتناهي الاعتراف، بالضرورة، بهذه الحقائق، ومن ثم، بالرياضيات ككل. وهذا ما يمنح، فيما نعتقد، مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، وما يحوم في فلكها

(1) أرسطو، في السماء، م م ص س ن.

(2) Moraux (P), Introduction…ibid, p 61.

(3) Aristote, *Du ciel*, trad. Paul Moraux, Les Belles Lettres, Paris, 2éme tirage.- 2003, p 12.

من مسائل ومطالب، أساسها التعاليمي الواضح والصلب، سواء لدى أرسطو أو لدى ابن رشد.

يستحضر القول في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه من حيث العظم، مثله في ذلك مثل القول في تناهيه أو لاتناهيه من حيث العدد، ضرورة التمييز بين مطلبي الجرم الخامس والأجسام الأربعة الأخرى في ذلك. ولعلنا غير ملزمين، هاهنا أيضاً، بقلب الترتيب الوارد لدى ابن رشد، أي بتقديم القول في العناصر الأربعة على القول في الجرم الخامس، بل لعل الحفاظ على الترتيب الرشدي، والأرسطي أيضاً، أمر واجب، أو مستحسن على الأقل، لأن إثبات تناهي الكل أو لاتناهيه ضروري لإثبات تناهي الأجزاء أو لاتناهيها، كما سنفهم ذلك فيما بعد. لذلك سنجعل هذا الفصل عبارة عن ثلاث جمل تنظر أولاها في تناهي عظم الجرم الخامس، وتنظر الثانية في تناهي عظم الأجسام الأربعة، بينما تنظر الثالثة في تناهي عظم جرم الكل. فلنصرف همنا إلى إنجاز مطلب مطلب من هذه المطالب.

الفصل الأول

تناهي عظم الجرم الخامس

تختص هذه الجملة بالنظر في أول المطالب المشار إليها في ديباجة هذا القسم الثالث، وهو مطلب الفحص في مسألة تناهي أو لاتناهي الجرم الخامس. فما الموقف الذي يتبناه الشارح الأكبر بهذا الخصوص؟ وما الإشكالات التي تعترضه في ثنايا معالجته لهذه المسألة؟ وكيف تتوافق لديه أو تتباين النصوص الأساسية التي تتكفل ببيان ذلك، وهي، بصورة أساسية، التواليف الشارحة لـكتاب أرسطو في السماء، أي المختصر والتلخيص وإلى حد ما الشرح، أو ما تبقى منه على وجه التحديد، كما أوضحنا ذلك من قبل؟ وما انعكاس ذلك كله على تصوره الفلسفي الشامل للعالم؟

ينحاز ابن رشد، في مختصر السماء والعالم، مثلما هو الشأن بالنسبة للمعلم الأول في كتابه في السماء، إلى القول بأن العالم متناه في العظم. ويقدم أبو الوليد، هاهنا، أربعة براهين على أن الجرم المستدير، وهو جزء من الكل، هو أيضاً متناهي العظم والمقدار. لكنه، في تلخيص السماء والعالم، يقدم، على ذلك، ستة براهين، أو بيانات، لا أربعة فحسب.

البرهان الأول، وهو، كما ينبه إلى ذلك الأستاذ «جمال الدين العلوي»،

خاص بالمختصر دون التلخيص، حيث يعلق على هذا الموضع، من تحقيقه لكتاب تلخيص السماء والعالم، بأن ابن رشد

«لم يذكر هاهنا البرهان الأول الذي أورده في الجوامع»[1].

لعل أبا الوليد لا يتباعد، هاهنا، عن نفسه، فقط، وإنما يتباعد، أيضاً، عن أرسطو. وليس هذا التباعد، فيما يبدو، من لحظات اختلاف المختصر عن التلخيص، في المتن الرشدي فحسب، بل إنه قد يكون من مواضع تميز الموقف الرشدي، ككل، عن الموقف الأرسطي بهذا الصدد، وإن كنا نقف على نوع من التقاطع الظاهر بين هذا البرهان والبرهان الثالث لدى أرسطو، كما سنعمل على بيان ذلك فيما بعد.

يتقوم هذا البرهان من افتراض مفاده أنه، إذا جاز القول بأن الجرم المستدير متناه، فلا يخلو ذلك من أحد احتمالين؛ إما أن يكون هذا الجرم كذلك، أي متناهيا، من جهة محدبه أو من جهة مقعره. أما الاحتمال الثاني، فهو غير وارد أصلاً، لأنه أمر بعيد جداً عن التوهم، فضلاً عن التصور، مادامت الدائرة مغلقة في مقعرها. لذلك يستحيل تصورها، بل توهمها لامتناهية من هذه الجهة، إذ سوف يلزم عن هذا الوضع، ضرورة، القول بأن المتناهي غير متناه، وهذا أمر شنيع. إن المركز دليل، بذاته ومن حيث هو كذلك، على التناهي والمحدودية والانغلاق، ولا يمكن، بأية حال من الأحوال، أن يكون غير متناه.

لم يبق، إذن، إلّا الاحتمال الثاني، وهو القول بأن عدم التناهي يمس الدائرة، ومن ثم، الجرم المستدير، من الجهة المحدبة. لكن هذا الوضع، ذاته، لاغ أو غير ممكن، في نظر أبي الوليد، وذلك لأن هذا الجرم يتحرك، بجميع أجزائه، في زمان واحد، بيد أن هنالك اختلافاً في سرعة الأجزاء مقارنة

(1) جمال الدين العلوي، تح تلخيص السماء والعالم، م س، ص 104– هامش 178.

ببعضها، فمنها ما هو أكثر سرعة من الآخر، لمكان كونه على دائرة أعظم، ومن ثم، تتحدد نسبة سرعة جزء إلى آخر بحسب نسبة عظم الدائرة التي يتحرك عليها هذا الجزء إلى عظم الدائرة التي يتحرك عليها الجزء الآخر، فتصبح النسب، بين الدوائر وأعظامها، ومن ثم، بين الأجزاء المتحركة وسرعها، نسباً محدودة، مما يؤدي إلى محدودية الجسم المستدير وتناهيه ككل، وإلّا كان

«بعض أجزائه يقطع مسافة متناهية، وبعضها غير متناهية، وذلك في زمان واحد، وهو ممتنع» [1].

إن التقاطع الممكن بين هذا البرهان وبرهان أرسطو الذي يحتل المرتبة الثالثة، من بين براهينه السبعة، في هذا الموضع من كتابه في السماء، كما ألمعنا إلى ذلك في فقرة سابقة، ليس تقاطعاً كلياً بين البرهانين، بقدر ما يقع بين بعض لحظات هذا البرهان وذاك، بحسب ما يستفاد من كلام ابن رشد عن أن الجرم السماوي يتحرك بجميع أجزائه في زمان واحد، وعن أن هذه الأجزاء إنما تختلف في السرعة والبطء، وذلك عينه ما قد يفهم من كلام أرسطو عن السرعة والبطء في هذه الحركات، وعن أن

«السماء كلها تدور وتتحرك حركة مستديرة في زمان ذي نهاية»[2].

لا يمكن، مع ذلك، الزعم بأن برهان ابن رشد، هاهنا، هو نفسه برهان أرسطو المشار إليه، إذ، بالرغم من أن برهان أبي الوليد يستوحي، بحسب الظاهر من أمره، كثيراً من عناصر برهان أرسطو هذا، إلا أنه برهان غير مسبوق، ولا سيما أننا لا نلفي لدى المعلم الأول أية إشارة إلى الاحتمالين اللذين يردان

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 16 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 37.

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص155.

لدى ابن رشد بخصوص إمكان أو عدم إمكان تناهي الدائرة من جهة مقعرها ثم من جهة محدبها، وهو ما يحتفظ للبرهان الرشدي بكامل فرادته وتميزه. ولعله، لهذا السبب بوجه خاص، لا يتقاطع مع برهان المعلم الأول إلّا من جهة التقاطع القائم، في هذا المقام، بين معظم البراهين الواردة على أن الجرم المستدير متناه، سواء لدى أرسطو أو لدى ابن رشد، كما سيتضح ذلك في فقرات لاحقة من هذا الفصل.

يتأدى البرهان الثاني في المختصر، وهو يناظر البرهان الأول في التلخيص، إلى بيان استحالة وجود جرم مستدير لامتناه، اعتماداً على إثبات امتناع قطع مسافة غير متناهية في زمان متناه. ذلك أنه، إذا افترضنا أن الجسم الكري اللامتناهي تنبعث من مركزه خطوط، فلا بد أن تكون الأبعاد بين هذه الخطوط، أيضاً، لامتناهية بعدم تناهي الجسم المستدير نفسه. وبما أن الخط الخارج من مركز الدائرة يجب، إذا تحرك، أن يعود إلى مكانه الأصلي، أي إلى نقطة انطلاق حركته، أو إلى خط آخر ساكن، لم يتحرك أصلاً، فينطبق عليه، وهذا احتمال يضيفه التلخيص دون المختصر، فمعنى ذلك أنه سيكون عليه أن يقطع مسافة لامتناهية، لأن الأبعاد بين الخطوط، كما قلنا، لامتناهية. لذلك سيقطع الخط مسافة لامتناهية في زمان متناه، وهذا محال[1].

لا تقتصر إضافة التلخيص على الإشارة التي ألمعنا إليها، فيما تقدم، بل هناك إضافات أخرى، لكنها، مع ذلك، ليست إضافات جوهرية أو نوعية، لأنها لا تعدو أن تعمل على تقطيع تمفصلات هذا البرهان إلى أربع مقدمات، مع توضيحها بأمثلة، أو رسوم بيانية، لا نقف عليها في المختصر[2]. ولعل هذا ما يجعل التلخيص، هاهنا، أكثر إيغالاً في التعاليمية من المختصر، بمراعاة

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 16- 17، وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 37- 38.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 96- 97- 98.

أهمية الرسوم والأشكال والجداول في إضفاء الطابع الرياضي النظري على القول في مسائل العالم لدى ابن رشد.

يماثل البرهان الثالث في المختصر البرهان الثاني في التلخيص، وهو يتلبس صورة مخالفة للبرهان السابق، حيث يتميز بنوع من الإيجابية، بينما يتسم البرهان الآخر، أي السالف، وهو الثاني، بنوع من السلبية، إذ بدل أن يتحدث البرهان الثالث، على غرار البرهان الثاني، عن جسم مستدير لامتناه، يقطع مسافة لامتناهية في زمان متناه، وهو ما يخلص البرهان الثاني إلى إنكاره، كما أبرزنا ذلك آنفا، فإنه، أي البرهان الثالث، يتحدث عن جسم مستدير متناه يقطع مسافة متناهية في زمان متناه. وهذا أمر ممكن، لكنه يناقض نقطة الانطلاق، وهي القول بوجود جسم كري لامتناه. لذلك فالبرهانان، معاً، يقومان على برهان الخلف، حيث يتم افتراض وجود جسم مستدير لامتناه، ويتم الخلوص، بعد مجموعة من المسارات والمعطيات الاستدلالية، إلى إثبات استحالة هذا الافتراض، لأنه وضع يناقض نفسه، وهو وجود جسم كري لكنه، مع ذلك، لامتناه، وهذا محال. وغير خفي أن وجه الاستحالة، هاهنا، وإن لم يكن أبو الوليد يصرح به في هذا الموضع، هو نفسه ذاك الذي وقفنا عليه في البرهان الأول الوارد في المختصر دون التلخيص، حيث تبين، هنالك، امتناع توهم الدائرة، فضلاً عن تصورها، غير متناهية، إذ إنها، بطبيعتها، وبالضرورة، متناهية.

إن هذا الوضع، أي وضع جرم مستدير غير متناه، إذا كان ممكناً، فلنضع معه افتراضاً، أو جدلاً، إن خطين ينبعثان من الدائرة، أحدهما من المركز، فهو، إذن، متناه من جهة المركز غير متناه من طرفه الآخر، بينما الخط الآخر لامتناه من طرفيه، وهو يمر عبر المركز في الجهة المقابلة للخط الأول. ولنفترض، أيضاً، إن أحد الخطين متحرك والآخر ساكن، أو أنهما، معاً، يتحركان في اتجاهين متضادين، مع العلم أن التلخيص، وحده، يشير إلى الحركة

المتضادة، في حين يتحدث المختصر عن الحركة فحسب. بصرف النظر عن هذا الاختلاف، فسوف يلزم عن الوضع، أو الافتراض، المشار إليه أن يلتقي أحد الخطين بالآخر ضرورة، ولا يتم ذلك إلّا من جهة ما هما متناهيان، كما أنه يؤدي إلى انفعال أحدهما عن الآخر، وقد فرضا غير متناهيين، ولا يمكن للامتناهي أن ينفعل عن اللامتناهي[1].

معنى ذلك عدم إمكان أن يفعل اللامتناهي في اللامتناهي أو أن ينفعل عنه. سوف لا يقف المختصر على هذه القضية، في سياق البرهنة على تناهي الأجسام البسائط الأربعة، بينما سيعمل على فحص القضيتين الأخريين المرتبطتين بها وهما عدم إمكان فعل المتناهي في اللامتناهي أو انفعاله عنه، وأيضاً عدم إمكان نقيضه، وهو فعل غير المتناهي في المتناهي أو انفعاله عنه[2]، على خلاف ما نقرؤه في التلخيص[3]، وفي الشرح[4]، ولدى أرسطو[5]، أيضاً، حيث يتم محص كل هذه المطالب الثلاثة في الموضع المشار إليه، كما سنوضح ذلك في حينه.

على الرغم من التوافق العام بين هذه النصوص، جميعها، في استحضار هذه الاحتمالات الثلاثة بخصوص الفعل والانفعال بين وجوه المتناهي وغير المتناهي، فإنها تختلف، في بعض جزئيات الفحص هنا وهناك. من قبيل ما

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 17؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص38. لقد ورد في النشرتين، معاً، عبارة «أن لا ينفعل» وهو خطأ، فيما نرى، إذ لا يستقيم المعنى إلا بالعكس، وذلك ما نفهمه، أيضاً، من التلخيص والشرح، كما سنؤكد على ذلك في موضع لاحق.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 21- 22 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 41- 42.

(3) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 112- 115.

(4) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 65 ظ- ورقة 71و.

(5) أرسطو، في السماء، م س، 169- 172.

نقف عليه، مثلاً في التلخيص، حيث إنه إذا كان يستحضر التناقض الحاصل بين افتراض اللاتناهي والمآل إلى التناهي، بافتراض التلاقي بين الخطين، لأن التقاطع يكون من الأطراف، في حين أنه قد تم افتراض أن الخطين لامتناهيان من الأطراف خارج الدائرة، فإنه لا يستحضر مسألة الانفعال. لذلك فهي خاصة بالمختصر، أيضاً، دون التلخيص ودون كتاب أرسطو في السماء ذاته[1].

يضيف التلخيص، بخصوص البرهان الذي نحن بسبيله، احتمالاً آخر لا نجده في المختصر، وهو أنه إذا حذف من زمان الدورة التامة للخط الخارج من المركز زمان عدم مقاطعته للخط الآخر، أي الخط غير المتناهي من طرفيه والذي يمر أيضاً عبر المركز، فسيكون الزمان الذي يتقاطع فيه معه زماناً متناهياً، وهو ما يلزم عنه أن تكون الحركة متناهية والمسافة متناهية، وكل هذا مناقض للقول بأن هذا الخط غير متناه، إذ إنه لا بد أن يكون، هو نفسه، متناهياً، بسبب النتيجة المتوصل إليها، وهي تناهي الحركة والمسافة[2].

لا يشكل البرهان الرابع في المختصر، في الحقيقة، إلّا إحدى مقدمات البرهان الرابع في التلخيص. عمدة هذا البيان، من الناحية الاستدلالية، الأصل المنطقي الذي يرتد القول، بموجبه، إلى البين بنفسه. أما من الناحية المعرفية، أو من جهة المضمون، فهو يستند إلى بعض المعطيات الفيزيائية والميتافيزيقية المشائية، وفي مقدمتها التمييز الأرسطي بين ما بالذات وما ليس بالذات، ثم بين المادة والصورة، ومن ثم، نسبة التمام والتناهي إلى الصورة والذات، في مقابل إحالة النقص وعدم التناهي إلى المادة والعرض، أو إلى ما ليس بالذات، كما يستفاد من أقاويل ابن رشد، وكما أبرزنا ذلك في موضع سابق. ذلك أن

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 98- 99؛ وأيضاً أرسطو، في السماء، م س، ص 151- 152.

(2) ابن رشد، م م س، ص 99.

هنالك تناقضاً صريحاً بين عبارتي الكري المستدير وغير المتناهي، لأن ما يمكنه أن يكون كذلك، لو أمكن وجود اللامتناهي، أي على سبيل التوهم دون التصور، هو الخط، أي المستقيم، لمكان كونه غير تام لا بذاته ولا بصورته. أما الكري فيمتنع فيه ذلك البتة، ولو على جهة التوهم فبالأحرى التصور، لأنه، بخلاف الخط المستقيم، تام بذاته وصورته. لذلك من المحال وجود جرم كري مستدير وهو، في الآن نفسه، غير متناه، «وهذا بين بنفسه»، كما يقول ابن رشد[1].

ليس هذا البيان في التلخيص، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، سوى مقدمة من المقدمات الثلاث التي يؤسس عليها أبو الوليد هذا البرهان ككل، أو هو، بعبارة أدق، الصيغة الكاملة التي يبين بها المقدمة الأولى باعتبارها مناط القول في هذه الصيغة، وهي أن كل شكل فهو متناه.

يتأدى ابن رشد، من كل هذه البيانات، أو المقدمات[2]، إلى بيان تعذر القول بوجود جرم مستدير لامتناه. لذلك لا يمكن للجرم السماوي أن يكون غير متناه، وهذه محصلة قياس شرطي مقدمته الأولى أنه، إن كان الجرم السماوي غير متناه، فواجب أن تكون حركته المستديرة غير متناهية، وأما مقدمته الثانية فهي إنه، إن كانت حركة هذا الجرم المستدير غير متناهية، فيلزم أن يكون شكله المستدير غير متناه، وبما أن الشكل المستدير متناه، بذاته وبصورته، فالحركة التي له لا بد أن تكون، هي نفسها، مستديرة ومتناهية، ومن

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 18 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 38.

(2) المقدمة الأولى: كل شكل متناه.

المقدمة الثانية: إن وجد جرم غير متناه متحرك على استدارة فواجب أن تكون حركته المستديرة غير متناهية.

المقدمة الثالثة: إن وجدت حركة مستديرة غير متناهية فواجب أن يوجد شكل مستدير غير متناه. ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 101.

ثم، فالجرم الذي له هذا الشكل وهذه الحركة، وهو الجسم السماوي، متناه بالضرورة[1].

تتوقف، هاهنا، إمكانات المقابلة الجزئية بين بيانات التلخيص وبراهين المختصر على استحالة وجود جرم سماوي لامتناه في العظم. معنى ذلك أنه، إذا كان المختصر يقدم، بهذا الصدد، أربع بيانات، كما ذكرنا آنفاً، وإذا كان ينفرد بالأول منها دون التلخيص، وأيضاً إذا كان البرهان الثاني فيه يناظر البرهان الأول في التلخيص، بينما يماثل الثالث في المختصر الثاني هنالك، ويتقاطع الرابع مع البيان الرابع في التلخيص، أو على الأقل مع المقدمة الأولى من هذا البيان، أو مع كيفية إثبات صدق هذه المقدمة، إذا كان كل ذلك كذلك فواضح أن التلخيص ينفرد بثلاثة براهين أخرى، لأنه، كما ألمعنا إلى ذلك في موضع سابق، يقدم، فيما نحن بسبيله، ستة براهين لا أربعة فحسب. وهذه البراهين، التي لا نقف عليها في المختصر، هي البرهان الثالث والخامس والسادس، بحسب الترتيب الذي ترد عليه في التلخيص.

يكاد البرهان الثالث، في التلخيص، أن يكون صورة أخرى، لكن معكوسة، للبرهانين الأول والثاني، في التلخيص أيضاً، وهما البرهانان اللذان أبرزنا، فيما تقدم، وجود نوع من التطابق بينهما وبين البرهانين الثاني والثالث، في المختصر، حيث يتقاطع الأول، في التلخيص، مع الثاني، في المختصر، ويتوافق الثاني، في التلخيص، مع الثالث، في المختصر. فإذا كان البرهان الأول، في التلخيص، وهوالثاني، في المختصر، يتأسس على إثبات استحالة أن يقطع الجرم غير المتناهي مسافة غير متناهية في زمان متناه، وإذا كان البرهان الثاني، في التلخيص، وهو الثالث، في المختصر، ينبني على بيان استحالة أن يقطع الجرم المستدير، غير المتناهي، مسافة متناهية في زمان متناه، إذا كان

(1) ابن رشد، م م س، ص 101- 102.

هذا هكذا، فالبرهان الثالث، في التلخيص، يتقوم من البرهنة على استحالة أن يقطع الجرم السماوي، غير المتناهي، مسافة متناهية في زمان غير متناه. لذلك فهذا البرهان على النقيض التام من البرهان الأول، بوجه خاص، حيث يمتنع، بمقتضى هذا البرهان الأول، أن يقطع هذا الجرم مسافة غير متناهية في زمان متناه[1].

يؤول البرهان الخامس، في التلخيص، إلى بيان استحالة أن يتحرك المتناهي في العظم، إن وُجِدَ، حركة مستديرة، وذلك اعتماداً على افتراض نظري رياضي، هندسي على وجه التحديد، مفاده أنه يستحيل على خط غير متناه أول، ينطلق من مركز خط غير متناه آخر يمر، أي هذا الخط الثاني، عبر مركز الدائرة، أن يقطع خطا ثالثاً هو، أيضاً، غير متناه، ويمر من نقطة على الخط الثاني، غير نقطة المركز، لأن هذا الخط الثالث غير متناه من الطرفين، وإذا لم يمكن فيه ذلك، أي إذا لم يمكن في الخط الأول أن يقطع الخط الثالث، فلا يمكن فيه، أيضاً، أن يتحرك حتى يبلغ الجهة المقابلة. معنى ذلك أنه لا يستطيع أن يتحرك على استدارة[2].

إذا كان هذا البرهان، الخامس، متميزاً عن البراهين السالفة، فإن البرهان السادس، في التلخيص، لا يعدو أن يكون استعادة أخرى للبراهين الأربعة الأولى، ولاسيما منها البرهان الأول في التلخيص، الثاني في المختصر، القائم على إثبات استحالة أن يقطع الجرم غير المتناهي مسافة غير متناهية في زمان متناه[3].

لعل هذا التداخل الملاحظ بين معظم البراهين المذكورة مما سيجعل ابن رشد يؤكد، وهو يختتم الحديث عنها في المختصر، إنها لا تعدو أن تكون نسخاً لبعضها، ومن ثم، فهي مكررة، إذ يقول: بأن

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 100- 101.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص 102- 103.

(3) ابن رشد، م م، س ن، ص 103.

«سائر البيانات التي يستعمل في ذلك أرسطو ليس تعسر على من تأملها، وهي كلها واحدة بالقوة، وإنما دعاه إلى تكثيرها أحد أمرين؛ إما شهرة هذا الرأي في زمانه، أعني القول بغير التناهي، وإما غموضه» [1].

واضح، إذن، أن هذه البراهين، أو البيانات، على تناهي الجرم السماوي في العظم، سواء في المختصر أو في التلخيص، تمتح من خلفية نظرية، رياضية هندسية، تعتمد الافتراضات وما يلزم عنها من مقدمات ونتائج، كما تستعمل مجموعة من المفاهيم ترتد إلى المعجم التعاليمي الكمي، المتصل منه والمنفصل، وتتوسل، أيضاً، ببعض المخططات والرسوم لتيسير استيعاب المطالب وفهم المراد، أو محاولة الاقتراب، على الأقل، من إدراك معانيه وسياقاته.

واضح، أيضاً، أنه من المفيد جداً، بل من الواجب، لفهم الموقف الرشدي، بهذا الصدد، أن نعمد إلى تقليب وجوه النظر بين كتابي مختصر وتلخيص السماء والعالم، معاً، على أنهما يتكاملان في العبارة عن هذا الموقف، وذاك ما حاولنا القيام به على امتداد نظرنا في مختلف المطالب والبراهين والشكوك، المعلنة منها وغير الصريحة، مما يستدعيه هذا النظر.

إن ابن رشد، وهو يدافع عن تناهي عظم الجرم الخامس، إنما يؤكد على الموقف العام والأساس الذي يتبناه، بهذا الخصوص، وهو القول بأن العالم متناه من كل الجهات التي وقفنا عليها إلى الآن، وهي تتلخص، في المقام الأول، في جهتين هما العدد والعظم.

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص18. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 38.

الفصل الثاني

تناهي عظم الأجسام الأربعة

يعتبر الفحص في تناهي الأجسام الأربعة أو لاتناهيها من حيث العظم ضرورياً لإنجاز مهمة النظر، لا في هذا المطلب فحسب، أي مطلب تناهي العالم أو لاتناهيه في العظم كلاً ومن حيث الأجزاء، بل في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه ككل، أي سواء في العظم أو من حيث العدد، أو في كل ما تقتضيه هذه المسألة من قضايا وبراهين وشكوك وردود...

يلجأ ابن رشد، وهو يدافع عن تناهي العالم من جهة تناهي الأجسام الأربعة في العظم، إلى مجموعة من المفاهيم التعاليمية الرياضية، مثلما ألفيناه يفعل في المطالب السالفة، من قبيل التناهي واللاتناهي، والمحدودية واللامحدودية، والبعد والمستقيم والقطعة، ثم النسبة أو التناسب، فضلاً عن صياغة الافتراضات وما يلزم عنها من نتائج، إما متماسكة منطقياً وإما متناقضة تؤول إلى الخلف أو المحال والشناعة.

يكاد يتطابق المختصر والتلخيص فيما بينهما، من جهة، وفيما بينهما معاً وبين كتاب أرسطو في السماء، من جهة أخرى، في البراهين، أو البيانات، الواردة على واحد واحد منها، بهذا الصدد. وإذا كان هنالك من اختلاف فهو

قائم، بالقصد الأول، بين المختصر على حياله، من جهة أولى، وبين التلخيص وكتاب أرسطو في السماء، مجتمعين، من جهة ثانية، حيث يتحدث المختصر عن برهانين رئيسين على تناهي الأجسام الأربعة، ثم يضيف إليهما برهانين آخرين، أحدهما بقول مبسوط، والآخر بقول موجز جداً، لكن لا على تناهي الأجسام الأربعة، فحسب، وإنما على تناهي الأجسام الخمسة ككل. أما التلخيص، وحاله في ذلك حال سماء أرسطو، فهو يتحدث، عن كل هذه البيانات، في سياق البرهنة على عدم وجود جسم بسيط لامتناه بإطلاق، بسيطاً كان أو مركباً، وهو ما لا نقف له على أثر صريح في المختصر.

يميز المختصر، في البيانات على تناهي الأجسام الأربعة، بين ماهو منها خاص وما هو منها عام، فيقدم بيانين يعتبرهما خاصين وبياناً ينعته بأنه عام، لأنه شامل لهذه الأجسام، وأيضاً، للجرم الخامس[1]، بينما لا يعدو البرهان الرابع أن يكون استنتاجاً من البراهين على تناهي الجرم الخامس. وهو يضعه في نهاية القول في هذه البراهين، ومن ثم، عند استهلال القول في تناهي الأجسام الأربعة، إذ يقول:

> «وأما الأجسام الأربعة البسيطة [فمما تبين][2] هاهنا من تناهي الجسم الكري يظهر أنها أيضاً متناهية لكونها محصورة فيه فقد يمكن أن نبين ذلك ببيانات خاصة وذلك على وجوه» [3].

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 18- 19- 20- 21. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 38- 39- 40- 41- 42 .

(2) في النشرتين الموجودتين، لمختصر السماء والعالم بأيدي الناس، وهما نشرة حيدر آباد ونشرة رفيق العجم وجيرار جهامي، نقرأ [فمهما تبين] وهو، كما ترى، خطأ واضح..

(3) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 18. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 38.

أما في التلخيص فيدمج أبو الوليد هذه البيانات الثلاثة ضمن ما يسميه بالبيانات الذاتية، وهي نفسها الخاصة، بحسب عبارته في المختصر، مع العلم أنه يجمع، في التلخيص، البيانين الأول والثاني في المختصر، ضمن بيان واحد ذي برهانين، ويفرد فيه، أي في التلخيص، البيان الثالث بقول خاص يجعل هذا البيان، بمقتضاه، شاملاً للأجسام الخمسة، وذلك ما يفعله ابن رشد أيضاً في المختصر، ليقدم بياناً ثالثاً يصفه بأنه عام، أو منطقي غير ذاتي ولا مناسب ولا، أيضاً، جدلي، لكنه، مع ذلك، صادق[1]. ولعل من المفيد كثيراً، في هذا السياق، أن نشير إلى أننا لا نقف، لدى أرسطو، على مثل هذه الأوصاف، أو التصنيفات، اللهم إلّا ما كان من بعض العبارات العامة جداً، من قبيل المقدمات والمقاييس البينات[2]، وأيضاً الأقاويل الجزئية في مقابل القول الكلي[3].

والظاهر أن ابن رشد، في شرحه الكبير لكتاب السماء والعالم، إنما يتحرى، في هذه المسألة، بالذات، صنيعه، هو نفسه، في المختصر. فإذا كنا نقف على ما تبقى من مطالب المقالة الأولى من هذا الشرح، أو التفسير، مختلطاً بما تبقى، أيضاً، من بعض مطالب المقالة الثانية منه، والسابقة، في ترتيب مخطوطة تونس، على مطالب المقالة الأولى، كما لاحظ ذلك المرحوم الأستاذ «جمال الدين العلوي»[4]، وإذا كان التداخل يبدأ، بالضبط، من القول في البيان الثاني، بحسب ترتيب المختصر، وهو البيان الذي اعتبره التلخيص

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 116.

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص 177.

(3) أرسطو، م م، س ن، ص 165.

(4) جمال الدين العلوي، تحقيق تلخيص السماء والعالم، م س، ص 109- هامش 219. وذلك ما تحراه «أسعد جمعة» صاحب النشرة المشار إليها لهذا الشرح حيث قدم ما تبقى من المقالة الأولى في الجزء الأول وما تبقى من المقالة الثانية ضمن الجزء الثاني من نشرته ولم يتابع النص على حاله في المخطوط.

جزءًا من البيان الأول، ضمن البيانات الثلاثة الواردة فيه، أي في التلخيص، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، إذا كان هذا هكذا، فإن ابن رشد يستهل القول في البيان الثالث في المختصر، وهو البيان الثاني في التلخيص، بقوله عنه، في الشرح، بأنه

«بيان عام يعم جميع الأجسام البسيطة المستديرة والمستقيمة [والبسيطة][1] والمركبة»[2].

معنى ذلك أن الشرح قد يكون موافقاً للمختصر، أيضاً، في النظر إلى البيانين السابقين على أنهما خاصان ذاتيان، أو مناسبان. وإذا كان الأمر كذلك فسوف نكون أمام توافق تام بين المختصر والشرح دون التلخيص.

لئن لم تكن هذه الخلاصة صادقة ككل، وفي جميع الأحوال، فإنها كذلك، أي صادقة، لكن بالجزء، وبالضبط في شقها الأول، ومن ثم، فالتوافق جزئي بين المختصر والتلخيص. ومهما يكن فلنصرف الهمة، فيما يلي، إلى عرض ومقارنة البيانات على نهائية الأجسام الأربعة في كل من المختصر والتلخيص، مع ما يمكن، من ذلك، في الشرح، إضافة إلى ما نلفيه، لدى المعلم الأول، بهذا الصدد.

على أننا سوف لا نعرض، في هذا الموضع من العمل، لكل البيانات المشار إليها، بهذا الخصوص، وإنما سنقف عند البيانين الأولين في المختصر، باعتبارهما ذاتيين للأجسام الأربعة، وذلك ما لا يخالفه فيه التلخيص، اللهم إلّا في كون التلخيص يجمعهما في بيان واحد مما لا يجنح إليه المختصر. أما

---

(1) كذا في الأصل، والظاهر أنها لفظة مكررة. لا تشير نشرة «أسعد جمعة» إلى هذا التكرار وكأنه غير موجود، وهذا مناف لأصول التحقيق المتعارف عليها بين النظار، م س ن، ج1، ص8.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 65 ظ.

البيان الثالث في المختصر، وغيره من البيانات الواردة في التلخيص، وأيضاً في الشرح الكبير لكتاب السماء والعالم، فنرجئ القول فيها إلى موضع لاحق.

يعمد البيان الأول على تناهي الأجسام الأربعة، في المختصر، إلى استثمار فكرة تناهي الجرم الأول، وهي الفكرة التي انتهينا إليها في الجملة الآنفة، وذلك باعتبارهذه الأجسام محصورة فيه، والمحصور في المتناهي لا يمكن إلّا أن يكون، مثله، متناهياً، وإلّا لم يكن الحاصر نفسه متناهياً، وقد ثبت أنه كذلك، أي متناه، فلم يبق إلّا أن يكون المحصور فيه كذلك.

معنى ذلك أن البيان الأول يستحضر، بوجه عام، فكرة تناهي المكان، وذلك اعتماداً، أيضاً، على فكرة تناهي الحركة وتضادها. فبما أن لهذه الأجسام الأربعة حركات متضادة، لكونها تتجه، كما هو معلوم، وبحسب الظاهر من أمرها، إلى أمكنة، هي أيضاً، متضادة، فهي، بالضرورة، متناهية، أو محدودة. ويستند القول بمحدودية الأمكنة، أساساً، إلى القول بمحدودية الأسفل. ولئن كان الأسفل محدوداً، كما تشهد لذلك الملاحظة المباشرة، فالفوق، أيضاً، محدود، ومن ثم، فما بينهما لا يمكنه، نتيجة لذلك، إلّا أن يكون محدوداً هو كذلك. فالضدية تقتضي أن يوجد للضد ما يوجد لضده، كما أن الإضافة تستلزم أن يوجد للمضاف ما يوجد لما هو إليه مضاف، وهو المطلق في جنسه أو نوعه أو غير ذلك. فالأسفل والفوق ضدان، كما أنهما يقالان بالإضافة وبالإطلاق. لذلك إذا كان الأسفل بإطلاق محدوداً، فضده، وهو الفوق بإطلاق، أيضاً، محدود، ومن ثم، فالفوق بالإضافة، مثله مثل الأسفل بالإضافة، محدود، سواء بالنظر إلى نظيره الأعلى في جنسه، أي الفوق بالإضافة مقارنة إلى الفوق بإطلاق، والأسفل بالإضافة قياساً إلى الأسفل بإطلاق، أو سواء بالنظر إلى ضده، أي الفوق بإطلاق بإزاء الأسفل بإطلاق، والفوق بإضافة أمام الأسفل بإضافة.

يثبت أبو الوليد محدودية المكان الأسفل، أو تناهيه، بما يلاحظ من أمر

الأشياء الراسبة المتجهة إليه، أي إلى تحت. فهي تسير من كل أنحاء الفلك على حال واحدة، كما يقول، ثم إنها، بحسب عبارته، أيضاً،

«لا تتعدى الوسط وتسكن فيه»[1].

لا يكتمل البناء التام لهذا البيان الأول، في المختصر، إلّا باستحضار ثلاث حجج أخرى، أولاها عامة يستلهمها أبو الوليد من معنى الضدية ذاته. فالضدان طرفان يقابل أحدهما الآخر، والحديث عن اللاتناهي تغييب لفكرة الطرف في البعد المستقيم. يستفاد من ذلك أنه إذا كان الفوق ضداً للأسفل فيجب أن يكون، مثله، متناهياً وإلّا لم يكن ضداً له، فيكونان، بذلك، طرفين حقيقيين للبعد المستقيم المتناهي بذاته، وذلك

«إن غير المتناهي ليس له نهاية فليس له طرف والضدان كما قيل هما طرفا البعد المستقيم»[2].

أما الحجة الثانية، فيحيل فيها ابن رشد على ما تبين في كتاب السماع الطبيعي، وخاصة في المقالة السادسة منه، حيث يذكر بأنه قد تبين هنالك أن الأجسام الأربعة محدودة لكون أمكنتها متناهية، وليست هذه الأمكنة، نفسها، كذلك، أي متناهية، إلّا لأن حركتها، أيضاً، متناهية، وذلك لمكان امتناع وجود حركة مستقيمة غير متناهية[3].

تعتمد الحجة الثالثة على إثبات محدودية الأوساط، أو تناهيها، عبر

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 18 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، 39.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م م ص س ن؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م م ص س ن.

(3) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص18– 19 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص39.

الإقرار بتناهي الأطراف، وإلّا لما وصلت الأرض والنار إلى موضعيهما الطبيعيين، لأن غير المتناهي، وهو الوسط، لو فرض كذلك، أي لامتناهياً، لما أمكن قطعه وبلوغ أطرافه القصوى، وهي الفوق بإطلاق للنار، والأسفل بإطلاق للأرض. ذلك ما يؤكد عليه ابن رشد بأن امتناع وجود شيء متناهي الطرفين، غير متناهي الوسط، أمر بين بنفسه امتناعه[1]. ومعنى ذلك، فيما نرى، أن نقيض ذلك، أيضاً، بين بنفسه، وهو ضرورة تناهي الوسط بتناهي الأطراف. فالأجسام الأربعة، إذن، كلها متناهية.

يكاد التلخيص لا يقدم إضافة ذات بال إلى ما ورد في المختصر، بخصوص هذا البيان، اللهم إلّا إذا استثنينا اختلاف العبارة التي تكاد، هي نفسها، في بعض الأحايين، أن تكون متطابقة، أو على الأقل، متقاربة تستعيد ألفاظاً بعينها، أو صيغاً هي نفسها الصيغ الواردة في المختصر.

والظاهر أن أبا الوليد لا يحيد، هو أيضاً، أو يكاد، في كل من المختصر والتلخيص، عما نقف عليه في سماء أرسطو، باستثناء إشاراته، إلى السماع الطبيعي، صراحة ودون تلميح، بخلاف ما نجد لدى المعلم الأول الذي وإن كان يذكر بما أنجزه في أعماله السابقة إلّا أنه لا يحدد بالضبط المواضع التي أنجز فيها من ذلك ما أنجز[2]، وكذلك باستثناء معنى الضدية واستثمار ما تسمح به من خصائص، مثل القول بلزوم الأطراف عن بعضها، وبضرورة توافرها على نفس الخواص بالتقابل، مما لا يذكره أرسطو، في هذا السياق، وإن كان أبو الوليد إنما يستوحيه من المنطق الأرسطي ذاته...

يعرض ابن رشد في المختصر، بعد ذلك، للبيان الثاني الذي يعتبره

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص19 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م ص س ن.

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص159، حيث يكتفي، مثلًا، بالقول بصورة عامة ودون تحديد موضع القول «وقد بينا وأوضحنا آنفاً».

خاصاً، مثله في ذلك مثل البيان السابق. ويستحضر الرجل، هاهنا، مبدأً فيزيائياً أساساً يتمثل في إحدى خاصيات الأجسام الأربعة، وهي الثقل والخفة. ذلك أن كل واحد من هذه الأجسام إما أن يكون ثقيلاً أو خفيفاً. وغير خاف أن الخفة والثقل مما يجب، أيضاً، أن يؤخذ بإطلاق وبإضافة. فالأرض، مثلاً، ثقيلة بإطلاق، والماء ثقيل بالإضافة، أي أنه ثقيل بالإضافة إلى الهواء، لكنه خفيف بالإضافة إلى الأرض. أما النار فهي خفيفة بإطلاق، بينما الهواء خفيف بالإضافة، فقط، لا بإطلاق، أي أنه خفيف بالإضافة إلى الماء، لكنه ثقيل بالإضافة إلى النار، لأن النار تعلو عليه، على الدوام، وتطلب المكان الأعلى بإطلاق.

بصرف النظر، عن هذه التقسيمات، فالأجسام الأربعة، بالجملة، إما ثقيلة أو خفيفة، ولا يمكنها إلّا أن تكون كذلك، وبما أن الثقل والخفة متناهيان فهذه الأجسام، أيضاً وبالضرورة، متناهية.

يبرهن أبو الوليد على هذا التلازم اعتماداً على برهان الخلف، وعلى ما يستدعيه من افتراضات ونقائض ومحالات، فضلاً عما يقتضيه من بعض الوسائل الاستدلالية الأخرى، وأهمها التساوي والتكافؤ والتناسب، أو علاقة النسبة الرياضية، إلى غيرها من الأساليب والعلاقات.

لكي يتم إثبات القضية الأولى، أي كون الأجسام الأربعة متناهية بتناهي ما هي عليه من ثقل أو خفة، يتم افتراض صحة نقيضها، وهو أنه، إن كانت الأجسام الأربعة غير متناهية، فثقلها وخفتها، أيضاً، غير متناهيين، وإذا لم يكن الأمر كذلك، أي إذا لم يكن هذا التلازم صادقاً فليكن نقيضه هو الصادق، وهذا النقيض هو أن للجسم غير المتناهي ثقلاً أو خفة متناهيين. الناتج، عن ذلك، هو أن تكون نسبة ثقل قطعة من الجسم غير المتناهي، ولنقل إنه حرف «أ»، إلى ثقل الجسم غير المتناهي، وليكن حرف «ب»، مساوية لنسبة ثقل «أ»

ذاته إلى جسم آخر متناه، وليكن حرف «جـ». ويمكن رسم هذه العلاقة، أو النسبة، هكذا

$$\frac{\text{أ}}{\text{ب}} = \frac{\text{أ}}{\text{جـ}}$$

معنى ذلك، أن ثقل «جـ» يساوي ثقل «ب». وهذا معناه، أيضاً، أن لجسمين، أحدهما متناه والآخر غير متناه، ثقلاً واحداً، وهذا محال[1].

إذا كان هذا الاستدلال يبرهن على أنه لا يوجد جسم غير متناه، فإن البرهان الثاني، أو الشطر الثاني من البرهان نفسه، إنما يبرهن على الطرف الآخر من الاستلزام، وهو أنه لا يوجد خفة ولا ثقل غير متناهيين.

يتم هذا البرهان، أولاً، بافتراض جسم ثقله غير متناه، يتحرك بعداً ما معيناً، أو معطى، محدوداً في زمان محدود. يقدم أبو الوليد، بموازاة مع هذا الافتراض، افتراضاً ثانياً مفاده وجود جسم له ثقل متناه يقطع البعد المشار إليه فيما تقدم، وهو نفسه البعد الذي يقطعه الجسم غير المتناهي، في الافتراض الأول، لكن في زمان أطول من الزمان الذي قطعه فيه غير المتناهي. السبب، في ذلك، مبدأ فيزيائي مشائي يستدعيه ابن رشد، في هذا السياق، وهو أن الأقل ثقلاً أقل سرعة، إذ القوة العظمى تحرك، أبداً، أسرع، أي أن الثقيل أكثر سرعة من الخفيف. اللازم عن هذا أمران يعتبرهما أبو الوليد، معاً، من المحال. فإما أن يتحرك الجسم الذي ثقله غير متناه البعد نفسه الذي تحرك فيه المتناهي في الآن، وإما أن يتحرك ثقلان، أحدهما متناه والآخر غير متناه، في زمان واحد. وهذا، أيضاً، محال[2].

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 39- 40.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 20- 21 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 40- 41.

يكاد ما في التلخيص من هذا البيان، أو البرهان، أن يكون هو نفسه ما في المختصر. وإذا كان هنالك من فارق بين الكتابين، بهذا الصدد، فهو يتمثل، بالقصد الأول، في بعض الإضافات التي يعمل، أبو الوليد، بمقتضاها، على مضاعفة الاحتمالات بين الجسم غير المتناهي والجسم المتناهي، وجسم آخر بينهما هو، أيضاً، متناه، لكنه أكبر من نظيره المتناهي الأول.

يحاول أبو الوليد، فضلاً عن ذلك، بيان وتوضيح هذه الاحتمالات والافتراضات، مع ما تؤول إليه من براهين واستدلالات، برسوم وبيانات لا نقف عليها في المختصر. كما أنه يصرح باعتماد أصول إقليدس، ولاسيما المبرهنة الخامسة القائلة بأن الكل أكبر من الجزء. ولسوف تمكن هذه الإضافة أبا الوليد من مراكمة أكبر قدر ممكن من الشناعات اللازمة لوضع جسم غير متناه، أو للقول به، حيث سوف لا يكون، كما يذهب إلى ذلك المختصر، وكما لاحظنا ذلك فيما تقدم، جسمان، أحدهما متناه والآخر غير متناه، متساويين في الثقل فحسب، بل، أكثر من ذلك، سيكون ثقل عظم متناه أعظم من ثقل جسم غير متناه. وتلك، كما هو واضح، من أشنع الشناعات[1].

نقف على الأمر نفسه عند النظر في البرهان الثاني، حيث يؤول القول بوجود ثقل أو خفة غير متناهيين إلى أن يتحرك الأثقل غير المتناهي في زمان أصغر، أو أقصر، من زمان حركة المتناهي. لذلك، فافتراض ثقل غير متناه متحرك يؤدي، بالضرورة، إلى ألّا يكون متحركاً البتة. نعم، إن هذه النتيجة هي نفسها القضية التي يؤول إليها القول بحركة اللامتناهي في الآن، وهو القول الذي يعتبره المختصر محالاً. لكن التلخيص، هاهنا، أكثر صراحة ووضوحاً في بيان هذا الإلزام.

يستهل التلخيص البرهان الثاني، بوجه خاص وإضافة إلى ذلك، ببيان

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 106- 107.

الأسس الفيزيائية التي اعتمدها المختصر، وقد أشرنا إليها في حينها، لكن التلخيص، في ذلك، أكثر إفصاحاً من المختصر، حيث يبسط تلك الأسس على شكل مقدمات يجب العناية بها قبل الانصراف إلى البرهان، إذ لا يكفي استثمارها دون محصها وإثباتها، كما يفعل المختصر[1].

بالرغم من التقارب الملاحظ بين أقاويل ابن رشد وأقاويل أرسطو، في هذين البرهانين، إلّا أن هنالك كثيراً من التباعد الذي يجعل الموقف الرشدي خاصاً بصاحبه، سواء على مستوى بيان الأسس الفيزيائية المشار إليها آنفاً، والتي تشكل الخلفيات الطبيعية الكبرى لهذين البرهانين، أو سواء على مستوى صياغتهما في صورة برهان الخلف، وذلك من حيث افتراضاتهما المختلفة، وبما ينتهيان إليه من محالات[2].

وبالجملة، فهذا تمام القول في البيانات التي يوردها ابن رشد لإثبات القول بتناهي العالم من جهة تناهي الأجسام الأربعة. وبتمامها يتم القول، أيضاً، في البراهين الذاتية الخاصة على هذه المسألة. أما تلك التي ينظر إليها باعتبارها عامة، وهي البراهين الخاصة ببيان تناهي العالم في كليته، أي من حيث هو جسم، فسوف نقول فيها في الجملة اللاحقة، ولنوجه عنايتنا إلى ذلك.

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 107- 108- 109.

(2) يمكن الوقوف على المقارنات الممكنة، بهذا الصدد، لدى أرسطو في «في السماء»، م س، ص 158- 165.

الفصل الثالث

تناهي عظم جرم العالم ككل

يعرض ابن رشد لمسألة تناهي عظم جرم العالم أو لاتناهيه ككل في مواضع متفرقة من مختصر السماء والعالم وتلخيصه، مع ما يمكن الوقوف عليه، من ذلك، ضمن ما تبقى من شرح المقالة الأولى، كما سنوضح ذلك في هذه الجملة.

يعتبر هذا المطلب لحظة استئناف القول في المختصر والتلخيص معاً، لكن أبا الوليد سوف يعاود النظر، مرة أخرى، في هذا المطلب، وذلك بعد إثبات نهائية العالم من حيث عدد أجرامه البسيطة أولاً، ثم من جهة محدودية عظم واحد واحد من هذه الأجرام، كما وقفنا على ذلك في الجملة السابقة.

نعم، إن هذه المعاودة، لمكان صلتها المباشرة بمطلب القول في نهائية عظم الأجسام الأربعة، تبدو وكأنها خاصة به ولاحقة له، لكنها، وهي تعم الأجسام الخمسة معاً، فهي، أيضاً، تمس النظر في محدودية جرم العالم ككل من حيث هو جسم. وهذا ما يجعل ابن رشد يتحدث عن بيانات خاصة، ذاتية ومناسبة، للأجسام الأربعة، ثم عن بيان أو بيانات عامة تشمل هذه الأجسام كما تشمل الجرم الخامس، بحسب ما ألمعنا إليه فيما تقدم.

ينحاز ابن رشد، في مختصر السماء والعالم، إلى القول بأن العالم

ككل، أو في كليته، متناه في العظم، فيعرض، منذ مستهل النظر في مختلف إشكالات العالم ومسائله، للملاءمة، أو التقريب، بين الجسم والعالم، وذلك عبر وساطة فكرة الموافقة بين الجسم والتمام. فإذا كان الجسم وحده، من بين أقسام المتصل، يتصف بالتمام، وإذا كان العالم جسماً، فالعالم، إذن، تام. فبما أنه، كما يقول ابن رشد:

«قد ظهر من حد الجسم التمام، فمن البين أن العالم، من حيث هو جسم، تام»[1].

ويمكن إخراج القياس هكذا:

الجسم تام

العالم جسم

إذن، العالم تام

واضح أن المقدمة الأولى في هذا القياس، أي أن الجسم تام، تحتاج، هي أيضاً، إلى بيان، فهي ليست معروفة بنفسها. لذلك سيعمل أبو الوليد على بيانها، قبل أن يخلص إلى النتيجة المشار إليها، وهي إثبات التمام للعالم، وذلك بنوع من القسمة، حيث يصل بين الجسم والمتصل، على اعتبار أن المتصل جنس للجسم، وأن ما يميز الجسم عن غيره من أنواع المتصل، وهو فصله النوعي، أنه ينقسم إلى كل الأبعاد، إذ إن

«المتصل هو الذي ينقسم إلى ما ينقسم دائماً. والجسم من أنواع المتصل هو المنقسم إلى كل الأبعاد»[2].

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 3 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، 25-26.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 2- 3 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م ص س ن.

كان لا بد لأبي الوليد، لكي يتم له الوصل فعلاً بين الجسم والمتصل، أن يعرف المتصل، حيث يقول، حكاية عن أرسطو:

«فقال إن المتصل هو الذي ينقسم إلى ما ينقسم دائماً»[1].

بعد تعريف المتصل يتم تقسيمه، بصورة مقارنة غير مباشرة، إلى أنواع أهمها الجسم، فهو يفضل غيره من تلك الأنواع، كالخط والسطح، لأنه كالغاية، أو كالكمال، لها، فهي تنتقل إليه وتطلبه، بينما لا ينتقل هو إلى عظم آخر ولا يطلب غير ذاته. إنه كمال ذاته وغاية نفسه.

من هنا، وفي تضافر مع ما تقدم، ولكي يكتمل الاستدلال ويزداد وضوحاً وإقناعاً، كان لا بد لأبي الوليد، أيضاً، من الوقوف على عبارة «كل الأبعاد» التي يتم له، بمقتضاها، فصل الجسم عن غيره من أقسام المتصل. فمعنى هذه الصفة، أو الخاصة، أي الانقسام إلى كل الأبعاد، أن للجسم ثلاثة أبعاد لا يعدوها على الإطلاق، وهي الطول والعرض والعمق. لذلك فهو تام ما دام قد تحقق له الكمال الخاص المطلوب في جنسه، وهو عدم وجود شيء خارج عنه يتشوق إليه ويتحرك لأجله، وذلك بخلاف الخط والسطح، فهما، في آخر المطاف، يطلبان الجسم، الخط يطلب السطح، والسطح يطلب الجسم، ومن ثم فالخط يطلب الجسم عبر وكالة السطح، أي أن غايته الأولى السطح، بينما الخط، وهو في ذلك مثله كمثل السطح، يشكل الجسم غايته القصوى وكماله الأخير. ذلك ما يستفاد من كلام ابن رشد إذ يقول:

«والجسم، من أنواع المتصل، هو المنقسم إلى كل الأبعاد، يعني الطول والعرض والعمق. ولما لم يكن هاهنا بعد رابع قال

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 3؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص، 25.

كل الأبعاد، لأن الكل والجميع هو الذي لا يوجد شيء خارج عنه. وذلك يبين من أن الخط يمكن فيه أن ينتقل إلى عظم آخر، وهو السطح، والسطح إلى الجسم. وأما الجسم فليس يمكن فيه الانتقال إلى عظم آخر، ولذلك كان تاماً بذاته، وكان الخط والسطح ناقصين، وذلك بين من حدودهما»[1].

يتداخل الاستدلال الثاني، على تمامية العالم، مع الاستدلال الأول على القضية نفسها، وهو الاستدلال الذي بسطنا القول فيه فيما تقدم، وذلك باستثمار إمكان انطباق مفهوم، أو صفة، الكل، أو الجميع، على الجسم الذي يقبل القسمة إلى الأبعاد الثلاثة الممكنة، أي الطول والعرض والعمق، كما تقدم إيضاح الأمر. ذلك أن كون العالم كلاً، أو جميعاً، مما ينأى به عن الجزئية، فلا يمكنه، بذلك، إطلاقاً، أن يكون جزءًا، ما دمنا، هاهنا، بإزاء نوع من التقابل، أو التناقض، الذي لا يجوز فيه للنقيضين أن يجتمعا معاً. إن خاصية الكل تقتضي أن يكون الجسم الذي يتصف بها حاوياً لا محوياً، ومن ثم، محيطاً لا محاطاً به، بينما تستلزم خاصية الجزئية العكس، أي أن يكون الجسم الذي يختص بها محوياً لا حاوياً، وبذلك محاطاً به لا محيطاً. وبما أنه من الصادق أن يوصف العالم بأنه كل لا جزء، فهو، إذن، حاو لا محوي، ومحيط لا محاط. هذا ما يسمح للعالم، من حيث هو جسم، أن يكون تاماً بالفعل لا ناقصاً، ولا حتى تاماً بالقوة، إذا جاز لنا أن نعتبر الخط والسطح كذلك، أي مما يمكن أن يقال عليه التمام بالقوة، ما دام في قوة كل واحد منهما أن يصبح جسماً، سواء بكيفية مباشرة، بحسب ما عليه الأمر في السطح الذي لا توجد بينه وبين الجسم درجة أخرى للموجود بل إنه يشكل المرتبة اللاحقة مباشرة على الخط والسابقة

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 25- 26.

تماماً للجسم، أو سواء بكيفية غير مباشرة، مثلما هي الحال بالنسبة للخط، إذ لا بد فيه، لكي يصبح جسماً، أن يكون، قبل ذلك، سطحاً، كما يقول أبو الوليد:

«وإذ قد ظهر من حد الجسم التمام فمن البين أن العالم، من حيث هو جسم، تام. وليس من هذه الجهة فقط، بل ومن جهة ما هو حاو وأنه ليس خارجه شيء»(1).

الخلاصة التي يتأدى إليها أبو الوليد، من هذين الاستدلالين، هي أن العالم، بما هو تام، فهو متناه لا غير متناه. ونحن إذ نتحدث عن الإمكان، في صياغة هذه الخلاصة، أي إمكان أن يكون العالم متناهياً أو غير متناهٍ، فلأن ابن رشد لا يقول ذلك صراحة، فهو لا يتحدث، في هذا الموضع من مختصر السماء والعالم، عن التناهي أو اللاتناهي، وإنما يتكلم، فقط، عن التمام. إضافة إلى ذلك فقد يفهم، من عبارة ابن رشد، إنه إنما يشي بإمكان نقيض ما نذهب إليه، أو بأنه، على الأقل، لا ينتبه لهذا الأمر، خاصة في هذا المقام. قد يستفاد ذلك من قوله، في نهاية الاستدلال الثاني:

«سواء كان ذلك من أجل أنه متناه أو من أجل أنه غير متناه»(2).

معنى ذلك أنه، إذا أثبتنا للعالم التمام، فلا يهم إن كان متناهياً أو غير متناه، بل ليكن، إذ ذاك أي شيء كان، لأن ذلك لا يطعن في أن العالم تام من حيث هو كل لا جزء.

إن الانتهاء، بمعالجة هذا الإشكال، إلى هذا الموقف بالذات ينهض، هو ذاته، دليلاً على أن القول في تمام العالم أو عدم تمامه، إنما يراد منه الكلام في

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 26.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 26.

مسألة نهائيته أو لانهائيته، باعتبارها الأفق العام والأساس الذي تتحرك ضمنه كل أقاويل ابن رشد بهذا الصدد.

لذلك فلعلنا لسنا، هاهنا، إلّا أمام نوع من سوء العبارة، أو، لربما، بإزاء صيغة من النظر الجدلي الذي يدفع بالإشكالات إلى نهاياتها، كما أننا قد نكون في مواجهة شكل من أشكال التردد، أو الحذر، الفلسفي الذي يعمد أبو الوليد، بموجبه، إلى مراعاة المواقف القائلة باللاتناهي، وبعدم تمام العالم، في العالم الإسلامي الوسيط، بيد أن من غير الممتنع أن يكون أبو الوليد، وهو يذهب هذا المذهب، إنما يروم استقصاء القول، وتأكيد الحق الذي لا بد فيه من الاعتقاد بتمام العالم، سواء بالنسبة لمن يقول بأنه متناه، وهو المذهب الذي يتبناه أبو الوليد، أو سواء عند من يرى أنه لامتناه. فكأن التمام، لدى فيلسوف قرطبة ومراكش، جوهر العالم في كل الأحوال.

إلّا أن ما يجب التأكيد عليه، هاهنا، هو أن هذا الموقف يكاد يعصف، في بادئ الرأي على الأقل، بالموقف الرشدي الذي يفهم منه، صراحة وبدون أدنى مواربة، أنه إنما يريد الانتصار للقول بأن العالم متناه لا غير متناه.

ومهما يكن من أمر هذا الإشكال، فهو يسم الموقف الرشدي، بهذا الخصوص، بغير قليل من العواصة والطابع الإشكالي، بموازاة مع كونه يمتح، على امتداد النظر فيه بحسب ما تأدينا إليه، من عمق تعاليمي ظاهر، ومن خلفية رياضية واضحة المعالم.

سوف يحافظ ابن رشد، في تلخيص السماء والعالم، على هاتين الخاصيتين اللتين وقفنا عليهما في مختصر السماء والعالم. وليس هذا فحسب بل إن التلخيص لا يعدو، وهو يعالج مسألة نهائية العالم أو لا نهائيته، أن يقدم الدليلين اللذين يوردهما أبو الوليد في المختصر. نعم، لا يمكن إنكار أن التلخيص يضيف، هنا أو هناك، بعض إضافات لا نعثر عليها في المختصر، لكنه لا يحيد، بوجه عام، عن المسلك الأساس الذي يرسمه المختصر، حيث

نقف فيه على الدليلين المشار إليهما، وعلى الخاصيتين المنبثقتين عن طبيعة النظر في هذين الدليلين.

يخلص ابن رشد في التلخيص، بعد إثبات أن الجسم، من بين أنواع المتصل والعظم، هو وحده التام[1]، إلى أن العالم بما هو جسم، وبما أنه ليس خارجه شيء، فهو تام. معنى ذلك أنه كل لا يحيط به شيء، ولا ينتقل إلى شيء آخر غير ذاته، وذلك على عكس أجزائه التي، وإن كان لها التمام من حيث هي أجسام، فإنها ناقصة من جهة أنها أجزاء. يقول أبو الوليد، في هذا الشأن، ما يلي:

«ولما تقرر له – أي أرسطو – أن الجسم هو العظم التام، أخذ يبين أن العالم بأسره يوجد له التمام بجهتين، إحداهما من حيث هو جسم واحد. والجهة الثانية من حيث إنه محيط بجميع أجزائه، وإنه ليس يحيط به شيء، إذ كان هذا شأن الكل. فالعالم إذن تام من حيث ليس هو جزءًا لشيء، ومن حيث هو جسم، وأجزاء العالم تامة، ومن حيث هي أجسام ناقصة، من حيث هي أجزاء. فإن الكل كالتمام والصورة للجزء»[2].

يصرح ابن رشد، في عقب هذا القول، بالإشكال المشار إليه آنفاً، وهو الإشكال الذي قلنا إن أبا الوليد يظهر فيه بمظهر من لا يعبأ بالانحياز إلى القول بأن العالم متناه، إذ يبدو كما لو كان الأمر لديه سيان، كان العالم متناهياً أو غير متناه، حيث يقول:

«وسواء كان الكل متناهياً أو غير متناه في وجود هذا المعنى له،

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 101. يمكن الاطلاع، هاهنا، على المقارنات الممكنة بين الخط والسطح والجسم.

(2) ابن رشد، م م س، ص 76. كذا في الأصل والظاهر أن هنالك خللًا ما فتأمل.

أعني أنه ليس من شرط وجود هذا المعنى للكل أن يكون متناهياً أو غير متناه»[1].

لعل التلخيص، وهو يؤكد على هذا الإشكال، إنما يميل بنا إلى ترجيح الاحتمال الرابع الذي يتوافق، في نزوعه إلى الاستقصاء، مع الاحتمال الثاني الذي يؤكد على الطابع الجدلي في هذا المسلك الرشدي، وهما الاحتمالان اللذان ألمعنا اليهما فيما تقدم. ذلك أننا، هاهنا، أمام موقف «حقيقي» لابن رشد، أي أن أبا الوليد يبدو وكأنه يعتقد فعلاً، وبصرف النظر عن تناهي العالم أو لاتناهيه، أي سواء قلنا بهذا أو بذاك، بأن الخاصية الجوهرية للعالم هي أنه تام، مع الإقرار بالتوافق التام بين التناهي والتمام، من جهة، وبين اللاتناهي وعدم التمام، من جهة ثانية.

إن التلخيص، وهو يصادق على مواقف المختصر وعلى مساره العام، لا يبقى، مع ذلك، مجرد نسخة مطابقة له تمام المطابقة، فهو يقدم بعض الدقائق التي لا نقف عليها في المختصر، بل إنه يثير، بسبب تلك التفاصيل نفسها، بعض الإشكالات التي لا ترد في المختصر. ففي التلخيص، مثلاً وبالضبط في معرض الحديث عن انقسام الجسم إلى الكل، يبين أبو الوليد أن الكل هو الأبعاد الثلاثة، إذ لا يوجد بعد رابع غيرها، أي غير الطول والعرض والعمق، كما يثبت ذلك بمجموعة من الحجج تتمثل، أساساً، في ثلاث يمكن اختزالها إلى اثنتين يتم خلالهما استدعاء حجية فيثاغورس[2].

سوف يميز التلخيص دون المختصر، أيضاً، بين ثلاثة مفاهيم، أو ألفاظ، هي الكل والجميع والتام، كما سيدلي بالأسباب التي تجعلها تقال على

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

(2) ابن رشد، م م س، ص 74- 75.

العالم، ولا سيما منها لفظ التام الذي ينطبق، أكثر من اللفظين الآخرين، على العالم[1].

وإذ يعرض التلخيص لبيان أن العالم تام، يذكر أن الجسم من أنواع العظم،

«إذ كان العظم منه مكان، ومنه خط، ومنه سطح، ومنه جسم»[2].

لكنه يذكر، بعد ذلك، ان

«المتصل كالجنس للجسم، إذ كان [أي المتصل] يشتمل على الزمان والمكان والخط والسطح»[3].

غير خاف أننا، هاهنا، أمام إشكال لا يخلو من لبس؛ فهل الجسم، كما يلوح ذلك من أقاويل ابن رشد، نوع من أنواع المتصل والعظم في آن واحد؟ هل يمكن القول بأن المتصل والعظم يقالان بتواطؤ؟ هل يجوز اعتبار أحدهما أعم من الآخر، فيكون كالجنس القريب للجسم، بينما الآخر كالجنس البعيد له؟ ولعل الأرجح أن يكون المتصل هو الجنس القريب للجسم، ما دام أبو الوليد يقول بأن:

«المتصل كالجنس للجسم، إذ كان يشتمل على الزمان والمكان والخط والسطح، وكان وضع حده ضرورياً في بيان حد الجسم»[4].

ومن المعلوم أن الجنس الذي يؤخذ في حد الشيء هو الجنس القريب لا البعيد.

(1) ابن رشد، م م س، ص 75.
(2) ابن رشد، م م س، ص 73.
(3) ابن رشد، م م ص س ن.
(4) ابن رشد، م م ص س ن.

يسوقنا الحديث عن التطابق والتباعد، بين مختصر السماء والعالم وتلخيص السماء والعالم، إلى الحديث نفسه لكن بين هذين الكتابين، من جهة، وكتاب أرسطو في السماء، من جهة أخرى. والظاهر أن جملة القول، بهذا الصدد، إن تلخيص السماء والعالم أقرب من مختصر السماء والعالم إلى الأصل الذي يتكفل ابن رشد باختصاره وتلخيصه في كتابيه هذين، وهو في السماء للمعلم الأول.

من هنا، فالأمور التي قلنا: إن التلخيص يتميز فيها عن المختصر ترد، أيضاً، لدى أرسطو، مع العلم أن أرسطو لا يتحدث، صراحة على الأقل، عن الدليل الثاني على أن الجسم تام، وهو الدليل الذي يتأسس على فكرة الإحاطة، كما أوردناها فيما تقدم، أي أن التام محيط لا محاط، أو حاو لا محوي، لأنه كل لا جزء. نعم، إن هذا الدليل ثاو في الدليل الأول القائم على فكرة الكلية؛ فالكل، بما هو نقيض للجزء، شامل له ومحيط به. لكننا لا نقف، مع ذلك، على ذكر صريح لفكرة الإحاطة والاحتواء، كما ترد لدى ابن رشد في كل من المختصر والتلخيص.

على الرغم من ذلك، فنحن لا نستطيع الجزم بقول فصل، بهذا الصدد، ما دمنا لا نعرف الصيغة التي كان عليها النص الذي اعتمده ابن رشد في هذه المسألة، وهو النص الذي قد يكون من ترجمة الكندي، كما يقول عبد الرحمن بدوي، بحسب ما أوردناه فيما تقدم. ومما يزيد الموقف عواصة ضياع هذا المقطع من الشرح الكبير لكتاب السماء والعالم، إذ من المعلوم إن أبا الوليد، وهو يشرح نصوص أرسطو، يوردها كاملة قبل الانصراف إلى تفسيرها والتعليق عليها.

ومهما يكن من أمر هذا الإشكال فموقف أبي الوليد يتميز، هاهنا، عن موقف أرسطو. بيد أن التميز يلحق المختصر أكثر من التلخيص، بمعنى أن المختصر أكثر رشدية، بهذا الخصوص، من التلخيص الذي يبقى أكثر

ارتباطاً بالنص الأرسطي من المختصر. وغير خاف أن في هذه الخلاصة دليلاً آخر يؤكد على ما يذهب إليه بعض المهتمين بالدراسات الرشدية من أن المختصرات هي التعبير الحق عن الرشدية الحقة، وذلك دون التلاخيص ولا حتى الشروح التي يحذو فيها أبو الوليد، في اعتقادهم، آثار أرسطو حذو النعل بالنعل.

تلك أهم آراء ابن رشد في القول بأن العالم متناه من حيث عظم جرمه ككل، وتلك أيضاً جملة بياناته، أو براهينه، على هذه الآراء والمواقف. لكن لا بد، لمكان اكتمال الصورة الأقرب إلى النضج والنهائية عن هذه الآراء والبيانات، من استدعاء الاستدلالات الأخرى التي آثرنا تأجيل بسط القول فيها إلى هذا الموضع، باعتبارها، كما أوضحنا ذلك سالفاً، عامة للأجسام البسائط الخمسة كلها، ومن ثم، فهي ذات صلة وثيقة بإثبات تناهي جرم العالم ككل من حيث هو جسم. وقد غدا من البين لدينا، بحسب ما انتهينا إليه من فحص واستقصاء، إن النظر في هذه المسألة يتم عبر علاقة العالم بالجسم، وذلك ما نلفيه سواء فيما تقدم من هذه الجملة، أو سواء فيما سنوجه إليه الهمة في الفقرات اللاحقة.

تتيح لنا البراهين التي علينا استدعاؤها، في هذا السياق، إمكانات أفضل مما تقدم، إذ إننا سوف نتمكن، هاهنا، من تشكيل صورة أكثر دقة عن الموقف الرشدي، حيث سوف لا نبقى عند حدود المختصر والتلخيص، بل سيكون في مكنتنا أن نستحضر، أيضاً، الشرح الكبير لكتاب السماء والعالم. ذلك ما يفسح لنا المجال لإجراء أكبر قدر ممكن من المناظرات والمقابلات، للتعرف عن كثب، وبصورة أكثر بسطاً ودقة، على الصيغة الكاملة والتطورية لبعض مواقف ابن رشد في مشكلة السماء والعالم، وعلى علاقة مواقفه تلك بآراء غيره من النظار في السياق نفسه، ولا سيما منهم المعلم الأول.

يعرض مختصر السماء والعالم للبرهان الأول الذي يتصدر قائمة

البراهين، أو البيانات المذكورة، مباشرة بعد ذكر البرهانين الذاتيين على تناهي الأجسام الأربعة في العظم، كما أثبتنا ذلك فيما تقدم. وقد ذكرنا هنالك، أيضاً، أن أبا الوليد يعتبر هذا البيان عاماً، بمعنى أنه، في نظره، شامل للأجسام الخمسة كلها، أي أنه يصدق على الجرم الخامس بقدر ما ينطبق على الأجسام الأربعة.

عمدة هذا البيان إحدى الخصائص الأساسية للجسم بما هو جسم، وهي خاصية الفعل والانفعال. فلا بد للجسم، من حيث هو كذلك، أن يتفاعل مع غيره من الأجسام، إما بأن يفعل فيها، وإما بأن ينفعل عنها. لكن بمجرد ما يلحق الجسم اللاتناهي، إذا جاز فيه ذلك، فهو يكف عن الفعل والانفعال، إذ لا يصبح جائزاً في حقه أن يفعل في جسم آخر، ولا أن ينفعل عنه، سواء كان هذا الجسم متناهياً أو غير متناه[1].

وبما أن الاجرام الخمسة، من حيث هي أجسام، لا تشذ عن القاعدة، إذ يلحقها الفعل والانفعال، معاً، أو الفعل وحده، فالأجرام السماوية، فاعلة فقط، والأجسام الأربعة فاعلة ومنفعلة في آن واحد، بما أن الأمر كذلك فلا يمكن لهذه الأجسام أن تكون لامتناهية، لأنها، إذ ذاك، أي لو كانت غير متناهية، فسوف تسقط عنها هذه الخاصية الأساسية للجسم بما هو جسم، وهي الفعل والانفعال، لكن هذه الخاصية ثابتة لها وغير زائلة عنها ولا مرتفعة، ولا في وقت من الأوقات، فهي، إذن، وبالضرورة، متناهية[2].

لا يكتفي ابن رشد بذلك بل ينكب على فحص القضية التي يتأسس عليها هذا البيان ككل، وهي عدم إمكان أن يفعل غير المتناهي في المتناهي أو أن

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 21 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 41.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م ص س ن.

ينفعل عنه. يعمد أبو الوليد إلى عزل القضيتين المشكلتين لمنطوق هذا القول، فيبرهن، أولاً، على أنه لا يمكن لغير المتناهي أن يفعل في المتناهي، لينبري، بعد ذلك، للبرهنة على استحالة أن ينفعل غير المتناهي من المتناهي. ذلك ما يجعلنا أمام بيانات متعددة يقوم بناؤها الاستدلالي على أمرين أساسيين هما: الافتراضات النظرية، أو ما يسميه ابن رشد بالتوهم، وعلاقة النسبة الرياضية، أو التناسب، مع ما يقتضيه المفهوم من عمليات منطقية أهمها تغير مواقع أطراف المعادلات، وأحياناً أوساطها، وأحياناً أخرى أطرافها وأوساطها معاً، للتحقق من صحتها الاستدلالية.

من هنا، تتم البرهنة على عدم إمكان فعل غير المتناهي في المتناهي بافتراض بعض المعطيات، وتوهم بعض الاحتمالات منها وضع جسم غير متناه (أ) يسخن جسماً متناهياً (ب) في مقدار ساعة، ثم قطعة من الجسم غير المتناهي (جـ) تسخن قطعة من الجسم المتناهي (د) في الزمان نفسه، أي في مقدار ساعة. ولنفترض، بعد ذلك، جسماً آخر فاعلاً متناهياً (ز)، فسوف تكون نسبة القطعة الفاعلة من الجسم غير المتناهي (جـ) إلى الجسم الآخر الفاعل المتناهي (ز) هي نفسها نسبة القطعة من الجسم المنفعل المتناهي (د) إلى الجسم المتناهي الأول بأسره. هكذا تكون نسبة القطعة الفاعلة من الجسم غير المتناهي إلى جسم آخر فاعل متناه هي بعينها نسبة القطعة من الجسم المنفعل المتناهي إلى الجسم بأسره، أي الجسم المنفعل المتناهي الأول. ويمكن رسم العلاقة رمزياً كمايلي:

$$\frac{\text{جـ}}{\text{ز}} = \frac{\text{د}}{\text{ب}}$$

يقترح أبو الوليد تغيير وسطي النسبة اعتماداً على «ما تبين في كتاب

الاسطقسات»[1]، حيث تكون نسبة القطعة الفاعلة من الجسم غير المتناهي إلى القطعة من الجسم المنفعل المتناهي هي نفسها نسبة الجسم الفاعل المتناهي المفترض إلى ذلك المتناهي المنفعل. ويمكن رسم هذه العلاقة رمزياً على الشكل التالي:

$$\frac{\text{جـ}}{\text{د}} = \frac{\text{ز}}{\text{ب}}$$

حصيلة ذلك أن يكون فعل الجسم المتناهي الفاعل المفترض وفعل الجسم غير المتناهي الموضوع قبله في زمان واحد، أي أن الفعلين معاً يقعان في الزمان الواحد عينه لا في زمانين متباينين، ويكون الجسم الواحد بعينه منفعلا عن جسمين أحدهما متناه والآخر غير متناه، معاً، في زمان واحد. وهذا خلف ومحال، ما دام الجسم الأكثر قوة لا بد أن يفعل في زمان أقل من الزمان الذي يفعل فيه الجسم ذو القوة الأقل[2].

ينكب أبو الوليد، بعد بيان عدم إمكان أن يفعل غير المتناهي في المتناهي، على بيان استحالة القضية الأخرى اللازمة لها، وهي عدم إمكان أن ينفعل عنه، أي استحالة أن ينفعل غير المتناهي عن المتناهي، ويتم له ذلك، أيضاً، بمجموعة من الاحتمالات والافتراضات، أو التوهمات والأوضاع، أولها احتمال مفاده وضع جسم غير متناه، وليكن مثلاً (أ)، يتسخن عن جسم متناه هو النار، ولنسمه مثلاً (ب)، وذلك في ساعة محددة من الزمان. لنتوهم، بعد ذلك، أو لنفترض قطعة من الهواء (ج) تتسخن عن قطعة من الجسم

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م ص س ن. والظاهر أنه لا يقصد هاهنا كتاب الاسطقسات لجالينوس وإنما كتاب الأصول أو العناصر لإقليدس لصلته بالموضوع، وهو النسبة الرياضية وأحوالها.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 21– 22 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م ص س ن.

المتناهي الفاعل المشار إليه، أي النار، ولتكن هذه القطعة (د)، مع العلم أن هذا التسخين يتم، أيضاً، في الزمان عينه الذي يقع فيه التسخين الأول، وهو ساعة من الزمان. سوف تكون نسبة جسم آخر ثان متناه منفعل (ز) إلى القطعة (ج) من الجسم غير المتناهي المنفعل هي نفسها نسبة النار (ب) إلى قطعة النار (د). ويمكن صياغة هذه العلاقة رمزياً كما يلي:

$$\frac{\text{ز}}{\text{جـ}} = \frac{\text{ب}}{\text{د}}$$

وبتغيير طرفي هذه النسبة حيث تصبح نسبة القطعة من النار إلى القطعة من الهواء هي نفسها نسبة النار ككل إلى الجسم المتناهي المنفعل المفترض، فتصبح العلاقة كما يلي:

$$\frac{\text{د}}{\text{جـ}} = \frac{\text{ب}}{\text{ز}}$$

فإن هذا التغيير يؤدي إلى الخلف والمحال، إذ إن القوة الواحدة ستفعل فعلاً واحداً في زمان واحد، لكن في مفعولين مختلفين، أحدهما متناه والآخر غير متناه، وهذا غير ممكن[1].

سوف يعرض تلخيص السماء والعالم لهذا البيان نفسه، لكنه يعتبره ذاتياً لا تاماً، كما ألمعنا إلى ذلك في موضع سابق. فضلاً عن ذلك فأبو الوليد يبسط القول في بعض الأمور التي لا ترد في المختصر من قبيل تكثير المقدمات المعتمدة في البيان، وتوضيح ما منها يؤخذ بالاستقراء، وما منها تتم البرهنة عليه، ومن قبيل ضبط معاني بعض الألفاظ مثل الفاعل والمنفعل وغير

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 22؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 41– 42.

ذلك[1]، ومن قبيل استعمال الرموز الجبرية والبيانات الهندسية مما لا نقف عليه في المختصر، إذ لا بد أن نشير إلى أن الصياغات الرمزية لعلاقات النسبة المشار إليها في المختصر إنما هي من وضعنا ولا توجد فيه بصورة مباشرة، كما نجد ذلك في التلخيص مثلما سنقف على ذلك في حينه.

لكن أهم ما يميز التلخيص عن المختصر، بهذا الصدد، هو أن ابن رشد يضيف إلى القضيتين المعتمدتين في المختصر قضية ثالثة لازمة عنها، وهي استحالة أن يفعل غير المتناهي في غير المتناهي، وذلك بموازاة مع بيان استحالة أن يفعل غير المتناهي في المتناهي أو أن ينفعل عنه، وهي الصيغة الواردة في المختصر والتي يعبر عنها التلخيص باستحالة أن يفعل المتناهي في غير المتناهي أو العكس[2]. على أننا لا نفتقد في المختصر، كما ألمعنا إلى ذلك سابقاً، أي إمكان للقول بحضور هذه القضية الثالثة، وذلك في معرض البرهان الثالث على أن الجرم الخامس متناه في العظم، حيث يؤول الأمر فيه إلى أن غير المتناهي سوف ينفعل عن غير المتناهي، وذلك محال.

قبل أن نبسط القول في واحدة واحدة من هذه القضايا نشير إلى أن التلخيص لا يورد، في هذا المقام، الصيغة التامة التي نقرؤها في المختصر عن هذا البيان، وهي أنه لا يوجد ولا جسم من الأجسام الخمسة غير متناه، ما دام كل جسم فهو إما فاعل أو منفعل، وما دامت هذه، بما أنها أجسام، فهي إما فاعلة منفعلة معاً (الأجسام الأربعة) أو فاعلة فحسب (الأجرام السماوية). ذلك أننا لا نقف في التلخيص إلّا على المقدمتين دون النتيجة، مع بيان مصدر الاعتقاد بصوابهما؛ فالمقدمة الأولى مفادها أن كل جسم لا بد أن يكون إما فاعلاً كالأجرام السماوية، وإما فاعلاً منفعلاً كالأجسام الملموسة، ومصدر

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 111- 112.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 112.

صحة هذه المقدمة الاستقراء. أما المقدمة الثانية فهي أن الجسم غير المتناهي ليس لا فاعلاً ولا منفعلاً، ومصدر صحتها البرهان[1].

ظاهر أن استدعاء المطالب، أو القضايا الثلاث المشار إليها، إنما الغاية منه هذا البرهان، أي بيان صحة هذه المقدمة. وأظهر من ذلك، أيضاً، إن التلخيص يدمج المقدمتين الواردتين في المختصر ضمن مقدمة واحدة، كما أنه لا يستوفي البرهان بكامله إذ إنه لا يذكر النتيجة اللازمة عن المقدمتين السالفتين والتي يجب أن تكون، بحسب المعطيات الواردة فيهما معاً، في إحدى صيغتين: إما أن غير المتناهي ليس جسماً، أو أنه ولا واحد من الأجرام الخمسة غير متناه، وهي النتيجة التي يخلص إليها المختصر. معنى ذلك، أن التلخيص ينبري للبرهنة على المسائل الثلاث دون أن يذكر النتيجة مما جعل البرهان فيه ناقصاً بينما يبدو المختصر، من هذه الجهة وكما هو ملاحظ، أكثر تماسكاً من التلخيص.

يستهل التلخيص النظر في هذه القضايا الثلاث بالفحص في القضية التي يضعها المختصر في المرتبة الثانية، وذلك من حيث الترتيب فقط لا من حيث الأهمية، أو القيمة النوعية، وهي أنه لا يفعل متناه في غير متناه، أو أنه، بحسب صياغة المختصر، لا ينفعل غير متناه عن متناه.

يقدم أبو الوليد الاستدلال على هذه القضية في صيغة برهان الخلف مع استثمار علاقة النسبة وما تقتضيه من إبدال وغيره، وذلك بوضع جسم غير متناه منفعل يقترح الإشارة إليه بحرف (أ)، ثم بوضع جسم متناه فاعل يصطلح على نعته بحرف (ب)، ويفترض إمكان أن يفعل الثاني في الأول، أي (ب) المتناهي في (أ) غير المتناهي، وهو نقيض ما يريد البرهنة عليه، على أن هذا الفعل يكون في زمان متناه يسميه (جـ). ثم يفترض، بعد ذلك، جسمين آخرين

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 111.

يعتبر أحدهما جزءًا من المتناهي الفاعل (ب)، ويسميه (أز)، بينما الآخر أصغر من (ب) ويسميه (ء)، ويفترض أنه يفعل في جسم آخر يسميه (هـ)، وهذا الفعل منقض ويتم في الزمان نفسه الذي يقع فيه الفعل الأول، أي (جـ).

ينتج عن ذلك أن نسبة الفاعل الأصغر (ء) إلى الفاعل الأكبر (ب) هي بعينها نسبة المنفعل المتناهي (هـ) إلى قطعة (از)، وهي جزء من المتناهي (أ). ستكون الصيغة الرياضية الرمزية لهذه النسبة هكذا:

$$\frac{\text{ء}}{\text{ب}} = \frac{\text{هـ}}{\text{أ ز}}$$

وبإبدال النسبة اعتماداً على تغيير وسطي العلاقة نحصل على ما يلي:

$$\frac{\text{أ}}{\text{هـ}} = \frac{\text{ب}}{\text{أ ز}}$$

وبذلك يكون جسم متناه يفعل في زمان واحد بعينه، وهو (جـ)، الفعل الواحد المنقضي بعينه، وذلك في جسمين أحدهما متناه (أز) والآخر غير متناه (أ)، وهذا محال[1].

هذه هي نفسها النتيجة التي انتهى إليها أبو الوليد في المختصر، مع اختلاف غير ذي بال في التدرج الاستدلالي بينه وبين التلخيص.

أما القضية الثانية في التلخيص، والتي يضعها المختصر في المرتبة الأولى من حيث النظر، وهي استحالة أن يفعل غير المتناهي في المتناهي، ومن ثم، استحالة أن ينفعل المتناهي عن غير المتناهي، فيصوغ أبو الوليد الاستدلال عليها، اعتماداً على برهان الخلف، بوضعين وافتراض، وأيضاً، باستدعاء علاقة النسبة ومقتضياتها.

يقترح ابن رشد، بمقتضى الوضع الأول، نقيض ما يروم البرهنة عليه،

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

فيفترض أن يفعل جسم غير متناه فاعل (أ) في جسم متناه منفعل (ب)، وذلك في زمان محدد(جـ). ويقترح، بمقتضى الوضع الثاني، ان يفعل جسم متناه (ء) في جزء من الجسم المتناهي المنفعل (ب)، ويسمي هذا الجزء، أو القطعة،(ب ز)، وذلك أيضاً في الزمان المحدد(جـ) نفسه. ويردف أبو الوليد هذين الوضعين بافتراض مفاده جسم آخر فاعل متناه يسميه (هـ).

ينتج عن ذلك أن يكون (ب ز)، وهو الجزء المفترض من (ب)، أي الجسم المتناهي المنفعل، نسبته إلى (ب) هذا هي نفسها نسبة (ء)، أي الجسم المتناهي الفاعل، إلى (هـ)، وهو الجسم المتناهي المفترض. ويمكن صياغة هذه النسبة رمزيا هكذا:

$$\frac{\text{ب ز}}{\text{ب}} = \frac{\text{ء}}{\text{هـ}}$$

وبإبدال النسبة، اعتماداً على تغيير طرفي العلاقة ووسطيها معاً، نحصل على الصيغة التالية:

$$\frac{\text{ء}}{\text{ب ز}} = \frac{\text{هـ}}{\text{ب}}$$

ويمكن كتابة هذه النسبة، أيضاً، على الشكل التالي :

$$\frac{\text{ب ز}}{\text{ء}} = \frac{\text{ب}}{\text{هـ}}$$

من هنا، سيكون من الواجب أن يتحرك، أو أن ينفعل (ب)، أي الجسم المتناهي المنفعل، عن (هـ)، أي الجسم المتناهي الفاعل، في نفس الزمان (جـ) الذي يتحرك، أو ينفعل، فيه (ب ز)، وهو الجزء، أو القطعة، من الجسم المتناهي المنفعل (ب)، عن (ء)، أي عن الجسم المتناهي الفاعل. ويجب، أيضاً أن يتحرك، أو ينفعل، في الزمان عينه، الجسم المتناهي المنفعل (ب)

عن الجسم غير المتناهي الفاعل(أ). وهذا خلف شنيع، لأنه يؤدي إلى أمرين محالين هما، إما أن يفعل الفاعل غير المتناهي في الآن، أو أن يفعل الفاعل المتناهي في غير زمان، والاحتمالان معاً في حكم الممتنع أو المحال[1].

هذه هي نفسها النتيجة التي يؤول إليها النظر في القضية نفسها في المختصر، حيث ينفعل جسم واحد عن جسمين، أحدهما متناه والآخر غير متناه، في زمان واحد، وهو محال.

القضية الثالثة التي يعرض لها التلخيص ولا يذكرها المختصر، أو أنه يشير إليها إشارة عارضة، كما أومأنا إلى ذلك سابقاً، هي أن يفعل غير المتناهي في غير المتناهي، أي أن يكون بين غير المتناهي فعل وانفعال، لا في زمان محدود ولا بإطلاق.

يبرهن أبو الوليد على ذلك بوضع مجموعة من المعطيات يحصرها في ثلاثة:

المعطى الأول، أن ينفعل جسم غير متناه (ب) عن جسم آخر غير متناه (أ)، وذلك في زمان معين (جـ).

المعطى الثاني، أن ينفعل (بء)، وهو جزء من المنفعل غير المتناهي (ب)، عن (أ) الفاعل غير المتناهي، وذلك في زمان (ز) الذي هو، بالضرورة، أقل من (جـ).

المعطى الثالث، افتراض جزء (بء هـ)، وهو قطعة أخرى من المنفعل غير المتناهي (ب)، لكنه أعظم من الجزء الأول (ب ء).

ينتج عن هذه المعطيات أن يكون (ز)، وهو زمان انفعال (بء) الجزء المتناهي الأصغر، عن (أ) غير المتناهي، نسبته إلى (جـ)، أي إلى زمان انفعال (ب) غير المتناهي عن (أ) غير المتناهي، هي نفسها نسبة (بء)، الجزء

(1) ابن رشد، م م س، ص 113- 114.

المتناهي الأصغر، إلى (بء هـ)، وهو جزء آخر من (ب)، لكنه أعظم منه، أي أعظم من جزء (بء). والصيغة الرمزية لهذه النسبة تكون على الصورة التالية:

$$\frac{\text{ز}}{\text{جـ}} = \frac{\text{ب ء}}{\text{ء هـ}}$$

الحاصل عن ذلك أن ينفعل هذا الجزء (بء هـ) عن (أ) في نفس الزمان الذي ينفعل فيه عنه غير المتناهي (ب) بكامله، وهذا أمر محال، لأنه يؤدي إلى أن ينفعل جسمان، أحدهما متناه والآخر غير متناه، عن فاعل واحد، في زمان واحد. لذلك لو أمكن أن ينفعل غير المتناهي من مثيل له، أي من غير المتناهي، لوجد انفعال غير متناه، في زمان غير متناه، وهذا محال، إذ من الممتنع أن يحصل فعل أو انفعال لامتناه، بل كل فعل أو انفعال فهو منقض ومتناه بالضرورة ومن حيث هو كذلك، أي من حيث هو فعل وانفعال[1].

واضح، إذن، إن التلخيص أوفى من المختصر في بيان الفكرة التي مفادها أنه لا يمكن لغير المتناهي، من حيث هو كذلك، أي من حيث هو غير متناه، أن يفعل أو أن ينفعل، فإذا كان المختصر يبقى عند حدود إثبات أن غير المتناهي لا يفعل في المتناهي ولا ينفعل عنه، فإن التلخيص يختلف عنه بعض اختلاف في بيان أن المتناهي، أيضاً، لا يفعل في غير متناه ولا ينفعل عنه. والظاهر أن شرح السماء والعالم يتوافق، بهذا الصدد، مع التلخيص أكثر من المختصر. لكنه إذ يعرض لهذا الأمر فهو يبدو، للوهلة الأولى، أكثر توافقاً مع المختصر منه مع التلخيص حيث يتناول بالفحص البرهان موضع النظر في هذا المقام، مثله في ذلك مثل المختصر، كما أوضحنا ذلك في موضع سابق من هذا الفصل، وذلك ضمن البيان الذي يعتبره ابن رشد عاماً للأجسام الطبيعية، بسيطة كانت أو مركبة، متحركة حركة استقامة أو حركة استدارة، فيفرد واحداً

(1) ابن رشد، م م س، ص 114– 115.

واحداً من هذه الاحتمالات بالفحص والنظر، وهي أنه لا يفعل غير متناه في متناه ولا في غير متناه، كما أنه لا ينفعل غير متناه عن متناه ولا عن غير متناه.

يقر أبو الوليد، في البداية، أنه لا يمكن أن يوجد جرم لانهاية له بناءًاعلى مقدمتين، إحداهما: إن كل جرم فهو، بالضرورة، إما فاعل أو منفعل أو فاعل منفعل في آن واحد، والثانية: إن الجرم الذي لانهاية له لا يمكنه أن يكون كذلك، أي أنه من غير الجائز أن يكون غير فاعل ولا منفعل، فيخلص، نتيجة لذلك، إلى أنه لا يمكن لأي جرم أن يكون غير متناه.

واضح أن الاستدلال الذي يعتمده أبو الوليد، هاهنا، استدلال، أو برهان، مباشر ينتمي، كما يقول ابن رشد نفسه، إلى الشكل الثاني من أشكال الأقيسة المنطقية المعروفة، ويمكن صياغته على الصورة التالية:

كل جرم فهو يخضع للفعل والانفعال

الجرم غير المتناهي لا يفعل ولا ينفعل

الجرم غير المتناهي ليس بجرم

والظاهر أن النتيجة لا تكون بالصيغة المذكورة، وهي نفسها الصيغة التي يوردها ابن رشد، إلّا عبر الإقرار بصيغة أخرى، أو بوساطة نتيجة أخرى، لا ترد لديه لكنها أكثر ارتباطاً بالمقدمتين الواردتين في هذا القياس، وهي أن الجرم غير المتناهي ليس جرماً. وذلك ما يسمح، بيسر كبير، باستخلاص النتيجة التي انتهى إليها ابن رشد، أي أنه لاجرم من الأجرام غير متناه. فما دام الجرم المتناهي ليس جرماً، ومادام كل جرم فلا بد أن يكون متناهياً، فلا يمكن، بالضرورة، أن يوجد ولا جرم واحد غير متناه.

إذا كان شرح السماء والعالم يوافق التلخيص في المقدمتين اللتين يوردهما لبيان أنه ولا جرم واحد غير متناه، فإنه يوافق المختصر في استثمارهما لإتمام البيان ككل مع شيء من الاختلاف، حيث إن المختصر يخلص، كما

أثبتنا ذلك فيما تقدم، إلى أنه لا واحد من الأجرام الخمسة غير متناه، في حين أن الشرح ينتهي إلى أنه ولا جرم واحد غير متناه. والظاهر أن الاختلاف بين النتيجتين غير ذي بال، إذ يكاد ينحصر في المنطوق دون المفهوم؛ فما دامت الأجرام الطبيعية خمسة فحسب، وما دامت كلها متناهية، فمن الضروري أن يكون ولا واحد من الأجرام غير متناه.

ومهما يكن من أمر، بهذا الخصوص، فأبو الوليد يصرح بأن المقدمة الأولى في هذا القياس، أو البرهان، وهي أن كل جرم فاعل أو منفعل أو هما معاً، بينة بنفسها ولا تحتاج إلى استدلال لأنها مما يؤخذ بالحس، فالحس يشهد على عدم انفلات الأجرام، مهما كانت طبيعتها أو منزلتها والحيز الذي تشغله، من الفعل والانفعال أو منهما معاً، فالأجرام السماوية فاعلة فيما عداها من الأجرام، وهي التي دونها، وهذه فاعلة بعضها في بعض، ومنفعل بعضها عن بعض[1].

أما المقدمة الثانية من البرهان موضع الفحص، وهي أن غير المتناهي، إذا أمكن وجوده، فهو لا يفعل ولا ينفعل، فهي على خلاف المقدمة الأولى، غير بينة بنفسها، ومن ثم، فهي تحتاج إلى بيان. هذا البيان هو الذي يجعل شرح السماء والعالم ينبري للبرهنة على أن غير المتناهي لا يفعل ولا ينفعل، لا قياساً إلى متناه ولا قياساً إلى غير متناه مثله، حيث يميز أبو الوليد، هاهنا، بين ثلاثة مطالب هي نفسها المطالب الواردة في التلخيص، لكن مع بعض التعديلات التي سنشير إليها ونبين أهميتها فيما بعد. هذه المطالب هي: أولاً، إن غير المتناهي لا يمكن أن ينفعل عن المتناهي[2]، وثانياً، إن غير المتناهي

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 65 ظ. وذلك ما سيذكر به بعد الفراغ من هذا البيان، انظر ورقة 73 و.

(2) ابن رشد، م م، س ن، من الورقة 65 ظ إلى الورقة 68 و.

لا يمكن أن يفعل في المتناهي[1]، وثالثاً، إن غير المتناهي لا يفعل في غير المتناهي[2].

لعل من غير الخفي أن هذه القضايا الثلاث تستحضر، بالضرورة وبصورة مباشرة آلية، مقابلاتها. فالقول بأن غير المتناهي لا ينفعل عن المتناهي يستلزم القول بأن المتناهي لا يفعل في غير المتناهي، وأيضاً فالقول بأن غير المتناهي لا يفعل في المتناهي معناه القول بأن المتناهي لا ينفعل عن غير المتناهي، وكذلك فالقول بأن غير المتناهي لا يفعل في غير المتناهي يقتضي، وجوباً، إن غير المتناهي لا ينفعل عن غير المتناهي. وهذا ما يجعلنا بإزاء ست مسائل يمكن اختزالها إلى ثلاثة مطالب، بل إلى مطلبين فحسب هما: من جهة أولى، إن غير المتناهي لا يتبادل الفعل والانفعال مع نقيضه، أي مع متناه، ثم إنه، أيضاً ومن جهة ثانية، لا يتبادل الفعل والانفعال مع نظيره، أي مع غير متناه.

إذا كان البرهان المباشر هو أساس بيان أنه لا جرم واحد غير متناه، فإن البرهان بالخلف واعتماد علاقة النسبة الرياضية، وما تقتضيه من إبدالات للأطراف وللأوساط ولهما معاً في آن واحد، هو الأساس الاستدلالي الذي يعتمده أبو الوليد في بيان المطلبين المشار إليهما، وذلك تأسياً بالمنحى الأرسطي العام، لكن بالعمل على نهج نوع من الخصوصية تنأى باستدلالاته عن التطابق التام مع استدلالات أرسطو، بهذا الصدد. ذلك أن ابن رشد نفسه سوف يصرح، مثلاً، في أحد مواضع هذه الاستدلالات، ولو في صيغة يفهم منها نوع من التماس العذر للمعلم الأول، كما جرت بذلك عادته في تبرير مواقف الحكيم، بأن أرسطو لم يقم بالإبدال الذي كان يجب أن يقوم به

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، من الورقة 68 وإلى الورقة 70 ظ.

(2) ابن رشد، م م، س ن، من الورقة 70 ظ إلى الورقة 72ظ.

لإحدى علاقات التناسب الواردة لديه، بل إنه ربما لم يذكر من الاستدلال بكامله إلّا المقدمات[1].

يعرض ابن رشد لأولى القضايا التي يتوزع إليها المطلبان موضوع النظر في هذه الجملة، وهي أن غير المتناهي لا يمكن أن ينفعل عن المتناهي، وذلك مباشرة بعد إيراد البرهان العام على أنه لا يوجد، بأية حال من الأحوال، جرم غير متناه. والشرح في هذا يوافق التلخيص من حيث الترتيب، لكنه يوافق المختصر من حيث الصورة التي يصوغ فيها هذه القضية. ذلك أن صيغة التلخيص هي أنه لا يفعل متناه في غير متناه، أما صيغة الشرح والمختصر فهي أنه لا ينفعل غير متناه عن متناه. نعم، إن الصيغتين معاً تنتهيان إلى معنى واحد، فهما، كما أبرزنا ذلك سابقاً، وجهان لعملة واحدة، لكن مع ذلك لا بد من الإقرار بتطابق الشرح والمختصر، هاهنا، دون التلخيص.

يبرهن الشرح على هذه القضية، أي أنه لا ينفعل غير المتناهي عن المتناهي، باستعمال عدد من المقدمات والنتائج، ومن ثم، عدد من الأوضاع والافتراضات والإلزامات التي لا تختلف كثيراً عما عرضنا له في التلخيص، وعما وقفنا عليه، إلى حد ما، في المختصر. وبما أن أبا الوليد يلجأ، هاهنا أيضاً كما في الكتابين السالفين، إلى برهان الخلف وإلى علاقة النسبة ومستلزماتها، فإنه يفترض أن المجهول، أو النقيض المراد إثبات صحته، إذا لم يكن الأصل صحيحاً، هو أن ينفعل غير المتناهي عن المتناهي، فيقترح، من ثم، أن نضع جرماً منفعلاً لا نهاية له (أ)، ونضع معه جرماً آخر فاعلاً لكنه متناهٍ (ب)، ويفترض، بعد ذلك، أن تكون (جـ) هي الزمان الذي انفعل فيه (أ) عن (ب) أو فعل فيه. ثم يتوهم، على إثر ذلك جسماً آخر متناهياً فاعلاً أصغر من (ب) يسميه (د)، وهو إذ يعتبر هذا التوهم مقدمة ممكنة يقترح، بموازاة معها،

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ورقة 67 ظ .

افتراضاً آخر يضع، بمقتضاه، جسماً يسميه (هـ) ينفعل بكليته عن (د)، وهو أقل منه، في زمان (جـ). ويفترض، أخيراً، قطعة من (أ) يسميها (أ ز). اللازم من ذلك كله أن تكون نسبة الفاعل إلى الفاعل هي نسبة المنفعل إلى المنفعل، وذلك إذا كانت الفاعلات مختلفة والمنفعلات، أيضاً، مختلفة. من هنا تكون النسبة هكذا:

$$\frac{\text{د}}{\text{ب}} = \frac{\text{خـ}}{\text{أ ز}}$$

على أن هذه النتيجة لا يتم التوصل إليها إلّا بعد وضع مجموعة من القضايا والمقدمات يعتبرها أبو الوليد أصولاً موضوعة، ويعمل على البرهنة على بعضها مما يمكن البرهنة عليه، من قبيل أن الفاعلات المتساوية تنفعل عنها المنفعلات المتساوية كلية في زمان واحد، ومن قبيل أن الفاعل الأكبر يفعل في المنفعلات المتساوية في زمان واحد بعينه فعلاً أصغر مما يفعله الفاعل الأصغر وهكذا، وأيضاً من قبيل أن المنفعل الأكبر ينفعل عن الفاعلات المتساوية انفعالاً أقل والمنفعل الأقل انفعالاً أكثر...

سوف يفرغ أبو الوليد، بعد أن تقرر له أن غير المتناهي لا يمكن أن يفعل ولا بوجه من الوجوه، لبيان العكس، وهو أن غير المتناهي لا يمكن أن ينفعل. ولعل من نافلة القول، بمقتضى ما تقدم، أن نؤكد أن الشرح يوافق، هاهنا أيضاً، التلخيص في ترتيب هذا المطلب في المقام الثاني من حيث الفحص. لكن لا بد من الإشارة إلى أن الشرح يوافق كلاً من التلخيص والمختصر في الصيغة التي يعبر بها عن هذا المطلب، وهي أن غير المتناهي لا يفعل في المتناهي، وإن كان التلخيص يستعمل عبارة الحركة بدل لفظ الفعل، حيث يقول إن ما لانهاية له لايحرك ما له نهاية[1].

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 113.

بصرف النظر عن أن ابن رشد يعمل في الشرح على مناقشة أرسطو، أو النسخة التي وقعت إليه من كتاب السماء، وذلك بخصوص الكيفية التي وردت بها علاقة النسبة وكذا الإبدال اللازم عنها في إحدى لحظات البرهنة على المطلب الذي نفرد له هذه الجملة، يمكن القول بأن المختصر لا يختلف كبير اختلاف عن الشرح، اللهم إلّا في بعض من البسط شرحاً وتصحيحاً ومناظرة... على أن هذا الاختلاف نفسه لا يلبث أن يبدأ في التراجع كلما اتجهنا نحو التلخيص الذي هو أميل إلى الإسهاب من المختصر، لكنه، مثله في ذلك مثل الشرح، ينتهي إلى النتيجة نفسها التي يخلص إليها المختصر.

بما أن المراد إثباته، في هذا الموضع، هو أن غير المتناهي لا يمكنه أن يفعل في المتناهي، وبما أن عمدة هذا البيان، هاهنا أيضاً، هو برهان الخلف وعلاقة النسبة والإبدال، فإن أبا الوليد يقترح افتراض صدق نقيض القضية المزمع التدليل على صحتها، وهي أنه إذا لم يكن صادقاً أن غير المتناهي لا يفعل في المتناهي، فليكن نقيضه، وهو أن غير المتناهي يفعل في المتناهي، هو الصادق.

من هنا، يضع ابن رشد جرماً فاعلاً غير متناهي العظم والقوة (أ)، ثم جرماً متناهياً منفعلاً على أحد جزئيه (ب) وعلى الجزء الآخر (ز)[1]، أما (جـ) فهو الزمان الذي انفعل فيه (ب ز) بأسره عن (أ). ثم يتوهم، بعد ذلك، جسماً آخر يسميه (د) وهو متناه يفعل في (ب ز) المتناهي في زمان (جـ) عينه الذي فعل فيه (أ) غير المتناهي.

اللازم، عن ذلك، هو أنه سيكون فعل (د) في (ب ز) أقل من فعل (أ) فيه، لأن (د) متناه و(أ) غير متناه، أي أن (د) يفعل في جزء من (ب ز) هو (ب).

من هنا، ستكون نسبة المنفعل الأكبر (ب ز) إلى المنفعل الأصغر (ب)

(1) لايرد هذا التقسيم لدى أرسطو، وابن رشد ينبه إلى ذلك ويعتبره لازماً عن كلام الحكيم وضرورياً لفهم مراده. ابن رشد، م م س ن، ورقة 69 و.

هي نسبة الفاعل المتناهي (د) إلى جزء من الفاعل غير المتناهي، ويمكن رسم العلاقة هكذا:

$$\frac{\text{ب ز}}{\text{ب}} = \frac{\text{د}}{\text{بعض أ}}$$

أو أيضاً هكذا :

$$\frac{\text{ب ز}}{\text{ب}} = \frac{\text{بعض أ}}{\text{د}}$$

أو أيضاً هكذا :

$$\frac{\text{ب}}{\text{ب ز}} = \frac{\text{د}}{\text{بعض أ}}$$

والظاهر أن هذه الصيغة الأخيرة هي الأصح، لأن أبا الوليد يعلن أنه قد وقع خطأ في النسخة الواقعة إليه، حيث ورد أن نسبة المنفعل الأكبر إلى الأصغر هي نسبة الفاعل الأصغر إلى الأكبر، وبما أن الفاعل الأكبر هو المجهول الذي يجب استخراجه بالنسبة فالصحيح أن يقال بأن نسبة المنفعل الأصغر إلى المنفعل الأكبر هي نسبة الفاعل الأصغر إلى الفاعل الأكبر[1].

وعند إبدال النسبة بتغيير طرفي ووسطي العلاقة معاً تكون نسبة الفاعل الأصغر إلى المنفعل الأصغر هي نفسها نسبة الفاعل الأكبر إلى المنفعل الأكبر، ويمكن رسم العلاقة رمزياً هكذا :

$$\frac{\text{د}}{\text{ب}} = \frac{\text{بعض أ}}{\text{ب ز}}$$

ذلك ما يؤدي إلى المحال إذ سيكون (ب ز) بأسره قد انفعل في زمان

(1) ابن رشد، م م، س ن، ورقة 69 ظ .

واحد بعينه، وهو زمان (جـ)، عن فاعلين أحدهما متناه والآخر غير متناه. وهذا خلف. لذلك لا يمكن لغير المتناهي أن يفعل في المتناهي البتة.

تلك هي نفسها النتيجة التي انتهى إليها كل من المختصر والتلخيص.

لم يبق من المطالب الثلاثة التي أشرنا إليها، إذن، إلّا مطلب واحد هو القائل بأن غير المتناهي لا يفعل في غير المتناهي، وهي القضية التي لا يعرض لها المختصر بينما يتفق فيها الشرح مع التلخيص. وبغض الطرف عن بعض الاختلاف في معطيات البرهنة بين الكتابين فالبرهان واحد والنتائج، أيضاً، واحدة. فأبو الوليد يلجأ، هاهنا أيضاً، أي في الشرح كما في التلخيص، إلى برهان الخلف وعلاقات النسبة والإبدال.

يقترح ابن رشد، من هنا، معطى أول مفاده أن نضع جسماً فاعلاً غير متناه(أ)، ثم جسماً آخر منفعلاً غير متناه (ب)، أما (جـ د) فهو زمان انفعال (ب) عن (أ)، وليكن، أخيراً، جسم آخر منفعل، أيضاً، لكنه متناه (و).

يلزم، عن هذا الوضع، ضرورة، أن يكون الجسم الفاعل غير المتناهي (أ) قد انفعل عنه في جميع أجزائه منفعلان أحدهما غير متناهٍ (ب) والآخر متناهٍ (و)، وذلك خلف غير ممكن إذ سينفعل منفعلان مختلفان عن فاعل واحد انفعالاً واحداً في زمان واحد، في حين أنه، كما يجب ان تنفعل المنفعلات المتساوية عن الفاعل الواحد بعينه في زمان متساو، فكذلك يجب أن ينفعل المنفعل الأصغر، عن الفاعل الواحد بعينه، في زمان أقل مما ينفعل فيه عنه المنفعل الأكبر، فبالأحرى أن يكون أحد المنفعلين متناهياً والآخر غير متناه، فتكون نسبة المنفعل إلى المنفعل، بذلك، هي نسبة الزمان إلى الزمان.

يذكر أبو الوليد، في ختام البرهنة على هذه المطالب الثلاثة، إن الغاية من إيرادها إنما هي البرهنة على أن غير المتناهي لا يمكن أن يفعل ولا أن ينفعل، وذلك على خلاف المقدمة الأخرى التي مفادها أن كل جسم طبيعي

فهو إما فاعل أو فاعل منفعل في آن واحد، والتي هي ظاهرة بالحس(1). وبما أن الحاصل من ذلك هو أنه ولا جرم واحد غير متناه فإن أبا الوليد يعرض، مثله في ذلك مثل أرسطو، لبعض الاعتراضات الممكنة على هذه النتيجة، ومن ثم، على المقدمات المؤسسة لها، إذ لقائل أن يقول بأن الجرم الذي لانهاية له، إن لم يكن موجوداً في العالم، أي داخله، فقد يكون موجوداً، أو هو موجود بالفعل، خارج العالم. وبعد نظر مستفيض في الأمر، ومن خلال مناقشة موقف ثامسطيوس في فهمه لكلام الحكيم، يخلص أبو الوليد إلى أن الصواب أن يقال: إنه ليس يوجد جسم غير متناه ومن ثم، غير فاعل ولا فاعل منفعل معاً، لاخارج العالم ولا داخله، إذ ليس خارج العالم مكان، أو موضع، يمكن أن يتحيز فيه جسم لا محسوس ولا روحاني(2).

هذه النتيجة التي تؤكد وحدة العالم وتناهيه وعدم امتلائه بأجسام غير طبيعية هي نفسها التي يخلص إليها كل من المختصر والتلخيص، لكن دون استحضار المناظرة مع ثامسطيوس(3).

لكن، قبل استخلاص كل النتائج الممكنة من هذه التحليلات والسبارات، وأيضاً قبل النظر في البيانات الأخرى التي يأتي بها ابن رشد على تناهي جرم العالم ككل في العظم، لا بد من الإشارة إلى أنه وإن كان أرسطو يقف، في كتاب السماء، على هذه المطالب الثلاثة وما تستلزمه من قضايا وإشكالات(4)، مع بعض الاختلافات بينه وبين أبي الوليد في هذه الدقيقة أو

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ورقة 73و.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ورقة 73ظ –74و .

(3) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س، ص 22 – 23 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 42.
ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 115– 116.

(4) أرسطو، في السماء، م س، ص 169– 170– 171– 172– 173.

في تلك، سواء في المختصر أو في التلخيص أو في الشرح، إلّا أن الخلاف الأساس بين الرجلين يتمثل، هاهنا، في الصورة التي يستهل بها كل منهما البيان الذي ليست هذه المطالب لدى ابن رشد، كما اثبتنا ذلك آنفا، إلا بعداً من أبعاده، فهو إنما يأتي بها للبرهنة على المقدمة الثانية من هذا البيان، وهي أن الجرم غير المتناهي لا يمكن أن يفعل ولا أن ينفعل، وذلك خلافاً للمقدمة الأولى التي اعتبرها ظاهرة بالحس أو بالاستقراء، والتي مفادها أن كل جرم لا بد أن يكون إما فاعلاً أو فاعلاً منفعلاً معاً، فانتهى، من ذلك، إلى أنه ولا جرم واحد غير متناه.

يختلف البيان الذي يقدمه أرسطو، في هذا السياق، تماماً عن هذا البيان الرشدي، إذ يبدو وكأنه إنما يقدمه على إنكار وجود سموات كثيرة، مما يجعله يعرض للفحص عن الجرم الذي لانهاية له[1]، ونحن نتبين من الفحص اللاحق أنه يقصد بذلك النظر في مسألة مدى إمكان القول بوجود جرم غير متناه أو عدم إمكان ذلك، على أنه يخلص في المقام الأخير، اعتماداً على القسمة وبرهان الخلف، إلى الانتصار للقول الأول على الثاني، إذ يتأدى إلى أنه لا وجود للجرم غير المتناهي، فكل جرم، بالضرورة، متناه.

يقرر أرسطو، لبيان أن الجرم غير المتناهي غير ممكن الوجود، قسمة غير المتناهي، إذا وجد، إلى وجهين؛ وجه يكون فيه متشابه الأجزاء ووجه يكون فيه غير متشابه الأجزاء. في الحال الثانية، أي إذا كان غير متشابه الأجزاء، نكون أمام احتمالين: إما بإزاء أنواع ذات نهاية أو بإزاء أنواع غير ذات نهاية. سوف ينتهي الاحتمالان معاً إلى المحال وعدم الإمكان؛ تتبين استحالة الاحتمال الأول، وهو الذي تكون الأنواع فيه ذوات نهاية، من أن كل واحد من أجزاء الجرم غير ذي نهاية، وهذا غير ممكن، وتتبين استحالة الاحتمال

(1) أرسطو، م س، ص 165- 166.

الثاني، أولاً، من أن كل جسم طبيعي فهو ذو حركة، وما دامت هذه متناهية، فهو، بالضرورة، متناه، وثانياً، من أن المواضع، أيضاً، متناهية في الحركة وفي العظم، وإذا وجد الجرم غير المتناهي كانت على خلاف ذلك، أي غدت غير متناهية في الحركة وفي العظم معاً، فاضطر الجرم أن يتحرك إلى موضع لا يبلغه ولا يمكن أن ينتهي إليه، وهذا محال. أما إذا كان الجرم غير المتناهي متشابه الأجزاء بأسره ففي هذه الحال، كما في الحال السابقة، يصطدم الأمر بالمحال، حيث ستكون الحركات، هاهنا أيضاً، لانهاية لها، وهو محال، إلى غير ذلك من المحالات...[1]

واضح، إذن، أن هذا البيان غير البيان الذي وقفنا عليه لدى ابن رشد، ولو أن النتيجة واحدة، والمطلوب هو نفسه لدى الرجلين. ونحن لا نقف لدى أرسطو على قسمة الجرم المحسوس إلى ما له قوة فاعلة أو مفعولة أو هما معاً إلّا بعد الفراغ من التدليل على المطالب الثلاثة التي اثبتناها، فيما تقدم، والانصراف إلى غيرها من البيانات على عدم وجود جرم محسوس لانهاية له لا خارج العالم ولا داخله[2]، وهو أمر مخالف تماماً لما وقفنا عليه لدى ابن رشد. وإذا كان من قرابة بين موقفي كل من ابن رشد وأرسطو، بهذا الخصوص، فبين كتاب السماء والتلخيص دون الشرح والمختصر، لكن لا في كل الأمور التي أومأنا إليها، في هذا السياق، وإنما فقط في كون التلخيص، كما أبرزنا ذلك في موضع سابق، لا يورد هذا البيان كله في مستهل النظر في المطالب الثلاثة المذكورة بل لا يذكر منه إلّا المقدمات، مما يجعله، في هذا الجانب بالذات لا غير، أقرب من المختصر والشرح، إلى سماء الحكيم. أما فيماعدا ذلك فموقف ابن رشد متميز، هاهنا، تماماً عن موقف المعلم الأول.

---

(1) أرسطو، م س، ص 166- 167- 168- 169.

(2) أرسطو، م س، ص 174.

يعرض شرح السماء والعالم، بعد إثبات أنه ولا جرم واحد لا نهاية له استنادا على المقدمات والمحالات التي تقتضيها السبارات السالفة، لبيانات أخرى يتوافق فيها كثيراً مع التلخيص دون المختصر، لا لأن للمختصر، في هذه البيانات، مواقف غير تلك التي يرتضيها الشرح، وإنما لأنه لا يعرض لها البتة. ذلك أن المختصر يختتم القول في تناهي عظم جرم العالم بكليته بالإشارة إلى أن كل ما يتلو البيان السالف لدى أرسطو، بهذا الخصوص، إنما يرتد إلى إنكار وجود جسم لامتناه سواء كان ذلك داخل العالم أو خارجه.

لا ينبغي أن يفهم من قولنا بتوافق الشرح والتلخيص، بهذا الصدد، إن الوفاق بينهما بالغ منتهاه إلى حدود التطابق، بل إن الأمر قد يكون، أحياناً، على خلاف ذلك بكثير، إذ يتجاوز مجرد الاختلاف في الجزئيات ليلحق التصورات ذاتها. نعم، إن الكتابين يبدآن الكلام في الاستدلالات اللاحقة بالبيان الذي ينعته الشرح بانه بيان منطقي، أي من مقدمات صادقة عامة غير مناسبة[1] ولا خاصة[2]، وهو نفسه البيان الذي يقول عنه التلخيص إنه من «جنس البيانات التي تعرف بالمنطقية»، وإن كان التلخيص يضيف في تعريفه للبيان المنطقي، كما أوردنا ذلك سابقاً في الشرح، بعضاً من المقارنة الممكنة بين هذا البيان والبيان البرهاني، أو المقدمات الذاتية والمناسبة، والبيان الجدلي[3]، مع العلم أننا لا نقف في النص الأرسطي على هذا النعت ولا على تعريفه أو مقارنته لا بالبرهان ولا بالجدل، فالعبارة التي يستعملها أرسطو، في هذا المقام، هي عبارة «قول قياسي»[4] التي يشرحها «عبد الرحمن بدوي»،

(1) في النص نقرأ (متناسبة) والظاهر أانها خاطئة والأصح أن تقرأ (مناسبة) فتأمل.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 76 ظ.

(3) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 116.

(4) أرسطو، في السماء، م س، ص 175. ونقف على الأمر نفسه في نص أرسطو الذي يشرحه ابن رشد، ورقة 74و.

الذي لا يبدو عليه أنه قرأ اجتهادات ابن رشد بهذا الخصوص، بأنها تعني الجدل[1].

على أن الفارق بين الكتابين، بهذا الصدد، لا يكمن في هذا فحسب، بل يمتد إلى ترتيب البيانات الواردة فيهما إذا جاز لنا التمييز في الشرح بين بيانات ولم نعتبرها بياناً واحداً، كما سنوضح ذلك فيما بعد، فيمكن القول بأن البرهان الأول في التلخيص يجمع بين البرهانين الأول والثالث في الشرح، بينما يتوافق البرهان الثاني في التلخيص مع البرهان الثاني في الشرح، في حين يتلاءم البرهان الثالث في التلخيص مع البرهان الرابع في الشرح، أما البرهان الرابع في التلخيص، وهو الأخير فيه، فيبدو أنه يجمع بين البرهانين الخامس والثالث في الشرح، مع العلم أن الشرح قد يتضمن أكثر من خمسة براهين إذا أمعنا في تجزيء بيانه، بهذا الصدد، كما سنؤكد على ذلك في موضع لاحق.

لا يقف الخلاف عند هذا المستوى الشكلي فقط، أي عند مجرد ترتيب هذه البراهين أو إدغام بعضها في بعض وضمه إليه، ومن ثم، توسيعها أو تقليصها إلى هذا العدد أو ذاك، بل إن البون بين الكتابين، في هذا الشأن، قد يلحق، أيضاً، تصور أبي الوليد للعلاقة بين هذه البيانات، ومن ثم، القول بأنها بيان واحد يتشعب إلى عدة براهين يحصرها التلخيص في أربعة، أو القول بأنها وإن كانت بيانات متعددة فقد يمكن، أو يحسن، إما اختزالها إلى بيان واحد، أو على الأقل عدم التصريح بأنها كثيرة، وتقديمها كما لو كانت بياناً واحداً، مع الإشارة، أحياناً، إلى ما يوجد بينها من فروق دقيقة لا تعصف بوحدتها العميقة بل تحافظ لها على تماسكها الداخلي الصارم لما في نقيض ذلك، أي في تقطيعها، من إفقار لها وإضعاف لقوتها البرهانية، كما قد يستفاد من الشرح. على أننا، لاعتبارات منهجية، سنعرض لهذا البيان من حيث

(1) يراجع تعليقه على الموضع الذي نحن فيه من نشرته لكتاب أرسطو «في السماء»، م ص س ن، الهامش رقم 1.

هو مجموعة من البراهين الجزئية لنتمكن من الاقتراب منها بشكل أدق.

يستند البرهان الأول في الشرح، أو ما يمكن اعتباره كذلك، إلى القسمة وبرهان الخلف، فإذا كان ممكناً أن يوجد جرم لا نهاية له، فلا يخلو من أحد احتمالين، أي أنه إما أن يكون مستديراً أو مستقيماً، وهو، في الحالين معاً، يؤول إلى المحال الذي لا يمكنه، بمقتضاه، أن يتحرك البتة. أما استحالة حركته من جهة كونه مستديراً فلسببين، أحدهما أنه لن يكون له، إذ ذاك، وسط عليه يتحرك، إذ لو كان له وسط لكان متناهياً، لأن كل ما له وسط فله أطراف، ومن ثم، فهو متناه بالضرورة، أما السبب الثاني فيستنتجه أبو الوليد من مفهوم الوسط ذاته، فإذا كان معنى الوسط هو ما يدور حوله الجسم فإنه متناه لأن الجسم لا يمكن أن يدور، بحسب ما يستفاد من هذا المعنى، حول ما لانهاية له. يعلق ابن رشد على هذا السبب الثاني بأنه أخص من الأول، وهذا ما يجعله، فيما نعتقد، أقرب إلى البرهان منه إلى البيان المنطقي.[1]

أما الاحتمال الثاني فيتعذر معه القول بوجود جرم لامتناه مستقيم لمكان حاجته، حينئذ، إلى أن يكون المكان الذي يتحرك فيه أعظم منه، وهذا مصدر المحال لسببين، أيضاً، هما: أولاً، إننا سنكون أمام تناقض منطقي مفاده أن غير المتناهي أعظم من غير المتناهي وهذا غير ممكن، وثانياً، إن هذا الجسم سيكون في حاجة إلى موضعين لامتناهيين لا إلى موضع واحد فحسب، وهما الموضع الذي يتحرك إليه الحركة الطبيعية والموضع الذي يتحرك إليه الحركة القسرية[2].

سوف يسوق هذا الحديث عن الحركة الطبيعية والحركة القسرية إلى القول في الحركة الطبيعية والحركة العرضية وما يرتبط بهما من قوى لامتناهية

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 74 ظ.

(2) ابن رشد، م م س ون.

لو جاز القول بوجود جرم لامتناه[1]، وهو ما يمكن اعتباره، إضافة إلى ما تقدم، برهاناً واحداً، أو قد نعزل فيه هذا الكلام الأخير عن الحركة الطبيعية والعرضية ليكون برهاناً على حياله غير البرهان الأول على الحركة المستديرة والمستقيمة ثم الطبيعية والعرضية، إلّا أن الظاهر، فيما يبدو لنا، أن أبا الوليد يعتبر ذلك كله بمثابة بيان واحد لا غير.

ذلك ما يميل إليه التلخيص الذي يؤكد المعطيات الأساسية التي ترد في الشرح عن هذا البيان، وذلك إلى حدود الكلام عن الحركة الطبيعية والقسرية، حيث إنه لا يتكلم، إطلاقاً، عن الحركة العرضية[2]. وذلك ما قد يوحي بالحديث عن برهان آخر ثاو في البرهان الأول في الشرح، ولا يعرض له التلخيص الذي يستحضر، على خلاف ذلك، عناصر من البرهان الثالث في الشرح.

يستدعي الشرح، بعد هذا البرهان الأول، ما يقوم مقام برهان ثان يتأسس على قسمة الجرم غير المتناهي، في حال وجوده، إلى محرك متنفس وغير متنفس. والاحتمالان معاً ينتهيان إلى المحال. أما الأول فلأنه، إذا أمكن، فسوف يوجد حيوان لانهاية له، وأما الثاني فلأنه، إذ ذاك، سيوجد جسمان لانهاية لكل منهما وهما، مع ذلك، من طبيعة واحدة[3].

يوضح التلخيص هذا المحال أكثر من الشرح، وذلك ببيان وجه الاستحالة في هذا الاحتمال، وهو أن مجموع الجسمين غير المتناهيين سوف يكون، بالضرورة، أعظم من كل واحد منهما، ومن ثم، سيكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له[4].

(1) ابن شد، م م س، ورقات 75و- 75 ظ- 76و.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 117- 118.

(3) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 76و.

(4) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 118.

يختص البرهان الثالث في الشرح بمناظرة القائلين بأن الجرم غير المتناهي هو كذلك بالشخص لا بالعظم والنوع، وهو الأجزاء التي لا تتجزأ. واضح أن الأمر يتعلق، هاهنا، بالمذهب الذري، حيث يذكر أبو الوليد كلاً من «ديمقراطيس» و«لوقيش»[1]. فالأجزاء التي لا تتجزأ، لدى أصحاب هذا المذهب، من طبيعة واحدة، لكنها تتباين من حيث الشكل والحجم وغير ذلك من الأعراض، على أنها في الأصل مفترقة غير متماسة. اللازم، عن هذا الوضع، أننا سنصبح أمام طبيعة واحدة وحركة واحدة، فالأشياء إما أن تكون ثقيلة كلها أو خفيفة كلها، والحركات، أيضاً، ستكون إما إلى فوق بإطلاق وككل، أو إلى أسفل بإطلاق وككل وهذا كله محال[2].

سوف يخوض أبو الوليد، في هذا الموضع، حواراً مع ثامسطيوس في شأن تقاطع القول بأن الجرم غير المتناهي، إذا وجد، فهو من أجزاء لا تتجزأ، مع القول بأن الأشياء كلها من هذه الأجزاء، ومن ثم، مدى كون اللازم لهذا لازماً لذاك أم أن اللازم مختلف في الموضعين، كما يذهب إلى ذلك ثامسطيوس الذي يرى أن ما يلزم، هاهنا، هو أن طبيعة الأجزاء ليست واحدة لا ما تقدم قوله.

ومهما يكن من أمر هذا الحوار الذي يضفي، إلى جانب أمور أخرى لا محالة، مسحة خاصة على موقف ابن رشد مقارنة إلى موقف أرسطو، فإن ما يجب التنبيه عليه، في هذا السياق، هو أن الشرح يتميز بذلك أيضاً عن التلخيص

(1) كذا في التلخيص، م س، ص 117. أما في الشرح فقد وردت هكذا «لوفس» أو «لوبس» م س، ورقة 77و، وفي موضع سابق على هذا، ضمن الورقة نفسها،لايرد إلّا اسم ديمقراطيس. وفي الورقة السابقة على هذه نقرؤها في كلام أرسطو هكذا «فسدس» أو« بسدس».والظاهر أن الصحيح ما ورد في التلخيص، إذ المقصود هو «لويقيبوس» أو «ليوسيب»، أو «لوقبوس»، كما نقرأ في الترجمة التي نشرها بدوي، م س، ص 176.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 77و- 77 ظ- 78و .

الذي يدمج هذا البيان، كما ألمعنا إلى ذلك سابقاً، مع البيان الأول فيفقده غير قليل من التميز والصلابة، بل إن التلخيص يمعن في ذلك حينما يعود إلى هذا البرهان نفسه في البرهان الرابع، فيجعله، بذلك، مقطع الأوصال، ومن ثم، ضعيف الحجية والإقناع، حيث يتحدث عن «أصحاب هذا الرأي» دون أن تتبين هويتهم على وجه الدقة والتحديد[1]

يعتمد البرهان الذي يمكن اعتباره في الشرح برهاناً رابعاً على قسمة الجرم المتناهي، في حال إمكان وجوده، إلى ثقيل أو خفيف، وهو ينتهي في الحالين معاً إلى المحال، ومن ثم، إلى عدم إمكان وجود جرم غير متناه البتة. فإذا كان هذا الجسم اللامتناهي ثقيلاً كان في الوسط، فكان خارجه، بالضرورة، جسماً آخر متناهياً، ولذلك فهو محدود، وكل محدود متناه. أما إذا كان هذا الجرم غير المتناهي خفيفاً فإنه سيكون في أفق[2] الكل، فيكون بذلك محدوداً من الأفق المحيط به، فيكون متناهياً. فلا وجود، إذن، وبصورة قاطعة، لجرم غير ذي نهاية[3].

يشير أبو الوليد، عند نهاية هذه اللحظة وبداية اللحظة التي تليها من الشرح، إلى أننا بإزاء بيان آخر[4]، وهو الأمر الذي أشرنا سابقاً إلى أنه مما يسمح بالقول بوجود بيانات لا بيان واحد، بهذا الصدد وذلك في الشرح كما في التلخيص، مع العلم أن التلخيص يجمع هذا البيان والذي قبله في بيان واحد هو البيان الثالث. وتتمثل أهمية هذا البيان الآخر، أي الخامس في

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 119.

(2) كلمة ناقصة في الأصل ولكن السياق يقتضيها فتأمل. نهاية الورقة 78و من الشرح، م س. أما التلخيص فهو يشهد لضرورة إضافتها لأنها موجودة فيه، ص 119، م س. وذلك ما لم ينتبه إليه البتة ناشر نص شرح السماء والعالم، م س ن، ص58.

(3) ابن رشد، م س، الورقتان 78و– 78 ظ.

(4) ابن رشد، م س، ورقة 78 ظ.

الشرح، في أنه أكثر جذرية من البيان السابق عليه والمرتبط به، فإذا لم يكن يلزم عن سابقه إلّا أن يكون الجرم غير المتناهي متناهياً من قبل المكان، فلا يكون غير متناه أبداً، بل لا يكون إلا متناهياً، فإن ما يلزم عن البيان الأخير هو أن يرفع المكان أصلاً والحركة. ذلك أن الجسم غير المتناهي في أبعاده، أو أقطاره، الثلاثة ليس له وسط، ومن ثم فليس له أفق، ولذلك لم يكن هنالك البتة مكان ولا حركة لا طبيعية ولا عرضية[1].

تلك البيانات التي يوردها الشرح والتي يمكن النظر إليها، كما أوضحنا ذلك آنفاً، على أنها بيان واحد ينعته ابن رشد بأنه منطقي. وقد لاحظنا أنه وإن كان التلخيص يختلف فيها بعض اختلاف عن الشرح إلّا أنهما لا يتعارضان بقدر ما يتكاملان ليقدما الصورة الكاملة، أو الأقرب إلى ذلك، عن هذا البيان أو البيانات.

لا بد من الإشارة، في ختام هذه الجملة، إلى أن معظم كلام ابن رشد، بهذا الخصوص يتوافق مع كلام الحكيم، لكن دون أن يتطابق الموقفان، فابن رشد يقرأ أرسطو بالنوايا والظاهر، بالخفي والمعلن، فيحاول تبرئته مما لا يقبل به لنفسه، كما لا يتورع عن أن ينسب إليه اجتهاداته التي أغناها التاريخ بعد أرسطو، سواء منه تاريخ الأحداث والوقائع أو تاريخ النص ذاته.

الخلاصة التي يجب التأكيد عليها، في هذا المقام أيضاً، هي أن العالم لدى أبي الوليد بن رشد لا يمكن إلّا أن يكون متناهياً ككل في العظم. مثلما أنه كذلك، أي متناه، في اسطقساته الأولية وعناصره البسيطة الخمس، وهي الأجسام الطبيعية الأربع والجرم الخامس أو السماوي، ومثلما أنه، أيضاً، متناه في أسبابه وعلله ومبادئه ما يتصل منها بالوجود وما له منها صلة بالعلم والمعرفة.

(1) ابن رشد، م م وس ن.

لعله قد غدا واضحاً، إذن، أنه لا يمكن النظر في مفهوم العالم، لدى ابن رشد، إلا من خلال ثنائية التعاليم والفيزياء، أو العلم الطبيعي بوجه عام. فكل المسائل التي يثيرها أبو الوليد، مجاراة لأرسطو أو بحسب ما تمليه الضرورة التاريخية لزمان الرجل ومكانه، تتجذر في انتمائها لهذين العلمين، سواء من حيث الموضوع ذاته أو من جهة المنهج وطبيعة المعالجة والفحص.

لكن لا بد من الانتباه، في مقابل ذلك، إلى الطابع الإشكالي لمواقف فيلسوف قرطبة ومراكش، بهذا الخصوص؛ فإذا كان الدفاع عن وحدة العالم وتناهيه هو الثابت لديه على امتداد اشتغاله بالمطالب المؤسسة لتصوره عن العالم والمتولدة عنه، فإن ذلك لا يتم إلا عبر الاعتراف بالكثرة والتنوع. فالطبائع كثيرة لا واحدة، لكنها مع ذلك متناهية لا غير متناهية.

بيد أن هذا الإقرار بالتعدد يميل في اتجاه الإجهاز على القول بأن العالم واحد. ذلك أننا أمام نوعين، بل جنسين من الطبيعة لا يقال عليهما هذا اللفظ إلا بالاشتراك، هما البسائط الأربعة، من جهة، والجرم الخامس من جهة ثانية. إن القول بالمباينة المطلقة بين هذا الجرم وتلك الأجسام يضع الموقف الرشدي على عتبة، إن لم نقل في تخوم، اعتناق المذهب القائل بثنائية العالم. إنها ثنائية تريد، مهما كلف ذلك من ثمن، أن تتزيى بزي الوحدة. إن العالم، لدى ابن رشد، عالمان، عالم الأجسام البسائط الأربعة وعالم الجرم الخامس. ذلك ما يجعلنا مع ابن رشد، بل ومع أرسطو أيضاً، وكأننا بإزاء أفلاطون والفيثاغورية مهما حاول أبو الوليد التنصل من ذلك والتنكر له.

سوف نعمل في الفصول اللاحقة على بيان المعالم الأخرى لهذه الثنائية، ومن ثم، على إبراز هذا التوتر المذهبي في الموقف الرشدي من العالم. إلّا أنها، كما سيتضح في حينه، ثنائية بين التناهي في العدد والعظم، من جهة، واللاتناهي، أو الأزلية، في الحركة، ولاسيما منها المكانية، وفي الوجود والزمان سواء بالنسبة للجرم السماوي أو بالنسبة للعالم ككل.

القسم الرابع

في معالم لاتناهي العالم

تمهيـد

إذا كان ابن رشد، كما وقفنا على ذلك في غير ما موضع مما تقدم، لا يقبل، ولا بحال من الأحوال، أن يقال بأن العالم غير متناهٍ، وذلك في كثير من القضايا والمسائل التي لا يمكن فيها للعالم إلّا أن يكون متناهياً، كالعدد والطبيعة والعظم والمكان، فإن الهاجس الذي سوف يتحكم في القول الرشدي في العالم عندما يتعلق الأمر بقضايا أخرى، كالحركة والوجود والزمان ومدى القابلية للانقسام، هو بخلاف ذلك تماماً، وهو اللاتناهي.

إن حركة العالم والجرم العالي، بما فيه من كواكب وأفلاك، تحتكم إلى الدوام والاتصال. كما أن العالم كله، بجزئيه ما فوق فلك القمر وما دون هذا الفلك، يتعالى على الزمان، بل إن حركته هي أصل وجود الزمان ذاته، لأنها «دهرية»، أي أنها مع الدهر لا مع الزمان، بينما يخضع ما عداها لتقدير الزمان الناتج من وجودها، ومن طبيعة حركتها، وعما هي عليه من خصائص وأحوال.

من هنا، يمكن اختزال القول في لا نهائية العالم عند ابن رشد في محاولة البرهنة على أن العالم غير كائن ولا فاسد، وهي المسألة التي تحتل الموقع الأخير من المقالة الأولى من مختصر السماء والعالم، كما تمثلها الجملة العاشرة، وهي أيضاً الأخيرة، من تلخيص السماء والعالم، والأخيرة كذلك من المقالة الأولى من شرح السماء والعالم.

على أن النظر المستوفى في هذه المسألة يستلزم فحص بعض المواضع الأخرى من هذه المقالة الأولى نفسها، فضلاً عن غيرها من المواضع في المقالات الأخرى من كتب السماء والعالم لدى ابن رشد، وبالإضافة إلى

مواضع، غير هذه، من كتبه ومقالاته في غير السماء والعالم، ولا سيما منها كتابا السماع الطبيعي والكون والفساد، كما سيتبين فيما بعد.

تعتبر هذه المسألة من المناسبات التي قلما يجود بها المتن الرشدي للوقوف على تطور مواقف ابن رشد، أو للاطلاع، على الأقل، على طبيعة معالجته لها، استدلالاً وصياغة، بين المختصر والتلخيص والشرح. كما تعتبر المسألة التي نحن بصدد النظر فيها في هذا المقام، إضافة إلى ذلك، من الفرص الممتازة والمتميزة جداً لفحص كيفية تشكل المواقف الفلسفية لدى فيلسوف قرطبة ومراكش بناءً على المطالب العلمية. كما أن هذه المسألة تسمح، فضلاً عن ذلك، بالاطلاع على تجذر مواقف ابن رشد الفلسفية في تربتها الخاصة، أي في سياقها الدلالي والتداولي العربي الإسلامي، بوجه خاص، وفي سياقها الفلسفي العام كذلك.

ما هي مختلف القضايا التي يثيرها النظر في مسألة مدى كون العالم أو فساده لدى ابن رشد؟ وما الترسانة الاستدلالية التي يعمل الرجل على تعبئتها وتسخيرها خدمة وتحقيقاً لذلك النظر؟ كيف يتحدد كل واحد من هذه المطالب بين المختصر والتلخيص والشرح، سواء في سياق المقارنة بينها، أي في قلب النسق الفلسفي الرشدي ذاته، أو سواء من منطلق الموازنة فيها بين مواقف أبي الوليد ومواقف المعلم الأول؟ وما انعكاسات ذلك كله على مواقف أبي الوليد، آراءً واستدلالات وتشكلاً للمتن، بالنسبة للقول في العالم؟

غير خاف أن فحص القول ببعض مما يستلزمه من البسط والمتابعة، في مطالب هذا القسم الأخير من العمل، يقتضي أن نميز فيه بين فصول وجمل نرى أنها تنشطر إلى فصلين نعرض في أولهما لإشكال لاتناهي العالم، ومن ثم مدى كونه أو فساده ككل، بينما نخص الفصل الثاني للنظر في مدى كون وفساد الاسطقسات.

على أننا لا نريد أن نخلص، من هذه التوطئة، قبل الإشارة إلى أمر لا يخلو من أهمية، فيما نحن بسبيله، وهو استحضار الملاحظة التي كنا نقف عندها في المطالب السابقة والتي اعتبرنا بموجبها ان لفظ التناهي إنما يقال باشتراك لا بتواطؤ. ذلك أن الحال قد تكون، ها هنا، أي فيما يخص لفظ اللاتناهي، على غير ما عليه الحال بالنسبة للتناهي، أي أنه إنما يقال بتواطؤ لا باشتراك، ولا سيما أن الجسر موصول بين المطلبين الأساسيين اللذين يتشكل منهما هذا القسم وهما مطلبا الحركة والزمان في العالم، أي هل الحركة في العالم تتم في زمان أو في غير زمان، مع العلم أن الزمان، في التقليد المشائي الأرسطي- الرشدي، إنما هو عدد حركة الفلك، كما سنقف على ذلك فيما بعد. أما ما يهمنا التأكيد عليه، في هذا المقام، فهو أن لفظ اللاتناهي أقل إثارة للإشكال من لفظ التناهي، بهذا الصدد، لأنه، على خلاف مقابله، أقرب إلى التواطؤ منه إلى الاشتراك.

الفصل الأول

في مدى كون العالم وفساده ككل

إذا كان المختصر ينصرف، مباشرة ومن الوهلة الأولى، إلى البرهنة على أن العالم غير كائن ولا فاسد، فإن كلاً من التلخيص والشرح يستهلان النظر في هذا المطلب بمحاورة المذاهب المختلفة في مدى كون العالم وفساده، باعتبار أن هذا المسلك شرط لتمام القول في هذه المسألة، وأساس لتمييز الحق فيها من غير الحق، ومن ثم، فهو ضروري لإيقاع أكبر قدر ممكن من الإقناع لدى المخاطب، إذ لا يكتمل البرهان إلّا بفحص الشكوك مع الرفق بالمخالف وإنصافه وعدم بغضه بأن يكون حكماً لا خصماً[1]، مثلما يدعو إلى ذلك، أيضاً، صاحب كتاب السماء[2].

يلاحظ «تريكو» أن ذلك ما يذهب إليه أرسطو أيضاً عند مستهل إحصاء

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، 143- 144. وأيضاً شرح السماء والعالم، م س، ورقة 114 و- 114 ظ.

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص 196.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 47.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 88.

الشكوك في بداية **مقالة الباء** من كتاب الميتافيزيقا[1]. ولعل مما لا يحتاج إلى تأكيد، لدى العارفين بالمتن الرشدي، أن هذا المبدأ من الثوابت المنهجية لدى فيلسوف الأندلس والمغرب، إذ إننا نلفيه لا يفتأ يردده في كثير من كتبه، ومن أهمها، تأسياً في ذلك بصنيع المعلم الأول، تفسير ما بعد الطبيعة، ولا سيما منه **مقالة الباء**[2]، حتى إنّ هذه المقالة تكاد ترقى، في رأي بعض النظار، إلى أن تكون هي موضوع الميتافيزيقا ذاته لا لدى ابن رشد فحسب[3] ولكن لدى أرسطو نفسه[4]. ونجد هذا المبدأ يرد، أيضاً، في الصياغة الثانية لمختصر السماع الطبيعي[5] إلى غير ذلك من المواضع والتواليف، وإن كان ابن رشد يذهب في التهافت إلى نقيض ذلك، إذ يرى أنه كان أولى بأبي حامد أن يبدأ بتقرير الحق قبل أن يشنع على الفلاسفة بما ليس هو من أقاويلهم حتى لا يموت قبل أن يكون قد وفى بما يجب عليه من بيان الحق، أو يموت الناظر، بحسب عبارة ابن رشد نفسه، قبل أن يكتب له الوقوف على الحق في تلك الأقاويل[6].

بالرغم من هذا التوافق بين التلخيص والشرح إلّا أن التلخيص يتميز عن

(1) Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 47.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س، ص 165- 295، وخاصة 165- 171.

(3) محمد المصباحي، مرتبة الفحص الدلالي والفحص الجدلي- الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد، مجلة كلية آداب فاس ظهر المهراز، ع 8، 1986. وقد أعاد نشرها ضمن كتابه «دلالات وإشكالات»، منشورات عكاظ، المغرب، ط1، 1988.

(4) Decarie, *L'Objet de la métaphysique selon Aristote*, Montréal-Paris, Vrin, 2ème éd, 1972.

(5) ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، حيدر آباد الدكن، ص 2- 3.

(6) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، ص 117.

الشرح بكونه يقدم، منذ البداية، البرنامج العام للنظر في هذه المسألة، حيث يقسم الجملة بكاملها إلى فصلين، أحدهما يناظر فيه المتقدمين بخصوص آرائهم في كون العالم وفساده فيذكر حججهم ويبطلها، والثاني يقدم فيه البراهين على موقفه الخاص، وهو عدم كون العالم وعدم فساده، ولا سيما من خلال الفحص الكلي لمختلف دلالات الكائن وغير الكائن وكذا الفاسد وغير الفاسد[1].

يعرض أبو الوليد، في كل من التلخيص والشرح بعد ذلك، مختلف الآراء والمذاهب السابقة على أرسطو في العالم، أو السماء، ولا سيما فيما يتعلق، بإشكال كون العالم أو فساده على وجه الخصوص، أو، في مقابل ذلك، عدم كونه ولا فساده، فيميز في تلك المذاهب، في التلخيص، بين ثلاثة آراء تتفق جميعها في القول بأن العالم كائن، إذ إن

«جميع الأولين اتفقوا على أن السماء مكونة»[2].

يؤكد شرح السماء والعالم، منذ الشروع في فحص هذه المسألة أيضاً، على هذا الاجماع نفسه، لكن مع الإشارة إلى موقف أرسطو الذي لا ذكر له في هذا الموضع من التلخيص، حيث ينصرف ابن رشد، بعد الفراغ من

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 143. يميز عبد الرحمن بدوي بخصوص هذه الجملة، من نشرته لكتاب أرسطو «في السماء»، بين ثلاث فقرات يسمي الأولى «تاريخ المذاهب»، والثانية «تعريف المكون وغير المكون والقابل للفساد وغير القابل للفساد»، والثالثة «البرهان»، أي البرهان على أن العالم غير كائن ولا فاسد. والظاهر أن عبد الرحمن بدوي، على عادته في ذلك كما ألمعنا إليه في غير ما موضع مما تقدم، إنما يتحرى ما فعله «تريكو» في ترجمته الفرنسية لكتاب أرسطو «في السماء»، أنظر ترجمة «تريكو» التي نعتمدها في هذا العمل، م س ن، ص 47، 51، 54...

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 144.

ذكر المبدأ المنهجي السالف الذكر وتبريره، إلى مناظرة المواقف المختلفة من العالم، حيث يقول بأن أرسطو:

«ابتدأ يعدد آراءهم[1] فيه، وأخبر أولًا بالأمر الذي اشتركوا فيه، وهو أن جميعهم اتفقوا على أن السماء مكونة، وذلك أنه لم يكن أحد ممن[2] قبله قال بأن السماء غير مكونة»[3].

باستثناء هذا النوع من الإجماع على البداية الممكنة للعالم، فهذه المذاهب الثلاثة، بحسب ما يفهم من العرض الذي وردت فيه لدى أبي الوليد في التلخيص، لا تتفق في المآل الذي قد ينتهي إليه العالم، فهي لا تتفق في القول بالفساد أو عدم الفساد من جهة، كما لا تتفق في طبيعة الكون ذاته إذ بالرغم من أنها تجمع، فيما يبدو، على أن الكون موجود للعالم، إلّا أنها لا تتفق في الجواب عن السؤال هل هو واحد أو متكرر، وهل هو ثابت أو غير ثابت ولا قار.

يعدد ابن رشد، في البداية وبصورة مجملة، ثلاثة مذاهب للقائلين بأن السماء مكونة إذ إن

«هؤلاء انقسموا على ثلاثة أقسام، ففرقة قالت إنها - أي السماء- مكونة ولكن لا تفسد الدهر كله بل تبقى في المستقبل أزلية، وفرقة ثانية قالت تكون وتفسد مراراً لانهاية لها، وفرقة ثالثة قالت بل تكون مرة واحدة فقط ثم تفسد أيضاً فساداً لا تعود بعده أبداً»[4].

---

(1) وردت هذه اللفظة في الأصل هكذا (آراوهم) والرسم بهذه الصيغة غير صحيح،كما ترى، لذلك فالصحيح ما أثبتناه، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 115 و. وقد انتبه صاحب نشرة الشرح إلى هذا الخطأ فأصلحه، م س ن، ص206- 207.

(2) في الأصل (مما) وهو، كما ترى، غير صحيح، فالصحيح ما أثبتناه. م م وس ن.

(3) ابن رشد، م م وس ن.

(4) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 144.

ينسب ابن رشد أول هذه المذاهب إلى أفلاطون، وهو يقول بأن العالم كائن لكنه غير فاسد طوال الدهر، أي أنه أزلي لا يفنى بعد أن كان مرة واحدة فقط. معنى ذلك أن للعالم بداية بيد أنه غير ذي نهاية بإطلاق. ذلك ما يؤكد عليه أبو الوليد عندما يذكر أن أرسطو، بعد أن ذكر المذاهب الثلاثة المشار إليها آنفاً، ابتدأ

«يعاند واحداً واحداً... ويبتدئ من ذلك بالرأي المنسوب إلى أفلاطون وهو أن العالم متكون وأنه لا يفسد»[1].

يحيل ابن رشد، في شرح السماء والعالم، على المذاهب الثلاثة الواردة لدى أرسطو في السماء دون أن يقف أرسطو على رأي رأي منها كما يفعل ابن رشد مبتدئاً برأي أفلاطون مثلما هو الشأن في التلخيص، فيقول:

«إن منهم من قال إنها - أي السماء - ليست تفسد وأنه ليس لوجودها انقضاء ولا نهاية حتى يكون الزمان يفضل عليها في المستقبل... وهذا هو مذهب أفلاطون في العالم وذلك أنه يرى أنه تكون بعد أن لم يكن[2]، وأنه غير فاسد، وأنه[3] صير[4] به من غير نظام إلى نظام»[5].

يذهب القائلون بالمذهب الثاني إلى اعتناق الفكرة التي مفادها إن العالم يكون ويفسد مراراً كثيرة، أي أنه لا يكون مرة واحدة فحسب، كما أنه لا يفسد

---

(1) ابن رشد، م م س، ص 145، 148.

(2) في الأصل (تكن) والصحيح ما أثبتناه.

(3) في الأصل (ان) والصحيح ما أثبتناه. وقد قرأها أسعد جمعة (إن) ولا نرى لذلك وجهاً، م س ن، ص207.

(4) في الأصل (صار) والصواب أن تقرأ (صير) كما أثبتناها، فتأمل. أما صاحب النشرة المشار إليها فقد تركها على حالها وهو ما لا نفهمه.

(5) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 115و.

فساداً مطلقاً، بل إنه كون لا يفتأ يكون وفساد لا يفتأ يفسد، فيتعاقب عليه الكون والفساد إلى ما لانهاية، ونصبح، بذلك، بإزاء نوع من العود الأبدي. هذا هو رأي:

«الفرقة التي تقول بكون العالم تارة وفساده تارة»[1].

ذلك ما يؤكد عليه ابن رشد في الشرح إذ يقول:

«ولما ذكر – أي أرسطو – رأي أفلاطون في العالم ذكر الرأي الثاني... وهذا هو مذهب انكساغورش فيما حكى عنه في أول الثامنة من السماع، وذلك أن انكساغورش كان يرى في العالم أنه مكون بعد أن لم يكن وأنه يفسد حتى لا يكون منه شيء موجوداً أصلاً»[2].

أما المذهب الثالث، في التلخيص، فهو ما تقول به

«الفرقة الثالثة وهم الذين قالوا إن العالم تكون ثم يفسد <فساداً لا>[3] يتكون بعده»[4].

لا يحيد شرح السماء والعالم عما ورد في تلخيص ابن رشد لسماء المعلم الأول فيما يلفت انتباهنا في هذا الموضع، حيث يقول أبو الوليد: إن أرسطو بعد الذي تقدم

«ذكر الرأي الثالث في العالم المشهور في زمانه... ومنهم من اعتقد في العالم والسماء أنه يفسد حيناً وأنه دايم على هذه الجهة... كما قال»[5].

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 147.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 115ظ.

(3) ساقطة من النشرة إما سهواً من المحقق أو من الناشر.

(4) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 147.

(5) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 115ظ.

غني عن البيان، إذن، أن هذا المذهب الثالث على خلاف المذهب الثاني، يوافق المذهب الأول، سواء في تلخيص السماء والعالم أو سواء في شرح السماء والعالم، في القول بأن الكون لا يكون إلّا مرة واحدة لا مرات متعددة غير متناهية، لكن هذا المذهب الثالث موضع النظر، ها هنا، يخالف المذهب الأول، مع ذلك، في تصوره لمآل العالم، حيث يذهب إلى أن العالم يفسد فساداً مطلقاً لا رجعة له بعده أبداً، في حين أن المذهب الأول، وهو المذهب الأفلاطوني، كما لاحظنا ذلك فيما تقدم، يجعل العالم غير فاسد بإطلاق[1].

غير خافٍ أن شرح السماء والعالم يعلن، صراحة ودون تلخيص السماء والعالم في هذا المقام، عن أسماء الفلاسفة القائلين بالرأيين الثاني والثالث، بل وعن أسماء الفلاسفة القائلين بالرأي الأول، إذ لا يشير أرسطو إلى أن هذا الرأي لأفلاطون أو لغيره إلا في مرحلة لاحقة من مناظرة هذه المذاهب، حيث يقول بأن هذا الرأي:

«شبيه ما قيل في الكتاب الذي يدعى طيماوس، فإن هناك قيل إن السماء مكونة وهي دائمة في سائر الأزمان لا فناء لها ولا فساد»[2].

---

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

(2) أرسطو، في السماء، م س ن، ص 201– 202.

يعقب «تريكو» على هذا القول، في ترجمته الفرنسية لكتاب السماء حيث يرد الاحتمالان الممكنان معاً بهذا الصدد، وهما: أن يكون شيء أزلي فاسداً وشيء كائن غير فاسد، بأن الاحتمال الأول، وهو أن العالم قد يكون أزلياً فاسداً، ليس وارداً في «طيماوس».

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 50.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 41.

والجدير بالملاحظة أن الترجمة العربية القديمة التي بين أيدينا تذكر الاحتمال الثاني دون الأول بينما تورد الترجمة التي يعتمدها ابن رشد، مثلها في ذلك مثل الترجمتين =

يفصح الشرح، فضلاً عن ذلك أيضاً، عن الاتجاهات الدينية والمذهبية التابعة لها والتي تنحو المنحى ذاته، الأمر الذي يجعل الشرح يحقق نوعاً من الانفلات من أسر أرسطو ومن فعل الشرح ككل، كما أنه يتجذر، في هذا الموضع بالذات دون التلخيص، في سياقه العربي الإسلامي والديني بوجه عام، فضلاً عن سياقه الفلسفي الخاص.

من هنا، ينسب أبو الوليد، في الشرح بحسب ما تقدم، القول بأن العالم كائن بعد أن لم يكن لكنه يفسد بعد ذلك فساداً تاماً لا كون له بعده، إلى «انكساغورش» وأيضاً إلى الاتجاهات الدينية الثلاثة، وهي الإسلام واليهودية والنصرانية، حيث يذكر أن المذهب الثاني، بعد مذهب أرسطو القائل بأن العالم غير كائن ولا فاسد، هو:

«أن يعتقد فيه – أي في العالم – أنه[1] كائن فاسد وهو مذهب انكساغورش من الفلاسفة وبه أتت الشرائع الثلاث[2] المعروفة

= الفرنسيتين المذكورتين، الاحتمالين معاً. تراجع بهذا الخصوص الترجمة الموجودة في شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 123ظ– 124و. أما ابن رشد فلا يفهم من كلامه، في هذا الموضع، أنه ينسب إلى أفلاطون القول بأن العالم كائن غير فاسد دون القول بأنه أزلي غير فاسد الذي يرد لدى أرسطو في نظر ابن رشد، بحسب ما يستفاد من موقفه في هذا السياق، على أنه احتمال لا على أن أفلاطون يقول به في نظر أرسطو كما يفهم من كلام «تريكو«، ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 124و. وأيضاً تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 148. ذلك ما يصرح به ابن رشد أيضاً في مختصر السماء والعالم، حيث يقول: «إن قوماً يقولون إنه قد يكون أزلي ما يفسد ومكون غير فاسد، كما كان يرى ذلك أفلاطون في العالم، فإنه كان يكونه ويقضي له بالأزلية»، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص 30– 31.

(1) لفظة (أنه) مكررة في الأصل والصواب حذفها فتأمل.

(2) كذلك نرى تصويبها وقد وردت في الأصل (الثلاثة). وذلك ما انتبه إليه أيضاً أسعد جمعة، نشرة شرح السماء والعالم، م س ن، ص210.

في وقتنا هذا وهي شريعة الإسلام وشريعة الكتابيين اليهود والنصارى»[1].

أما القول بأن العالم يكون ويفسد مراراً كثيرة فينسبه الفيلسوف الأندلسي المغربي إلى أنبادقليس أو، بحسب عبارته ذاتها، إلى «ابن دقليس»، لكن دون أن يذكر هيراقليط كما هو وارد لدى أرسطو حتى في الترجمة العربية التي يعتمدها ابن رشد نفسه حيث يسمى هاهنا «ابن فليطس»، وقد تكون غرابة الاسم مما حدا بأبي الوليد إلى العزوف عن ذكره، كما يفعل في كثير من المواضع المشابهة لهذا الموضع[2].

يؤكد أبو الوليد، بعد ذلك، على نسبة القول بأن العالم كائن غير فاسد إلى أفلاطون دون سواه من المتقدمين ولا من المتأخرين، ويؤكد أيضاً على خصوصية قول أرسطو بأن العالم غير كائن ولا فاسد معاً، لكن مع التأكيد على أن أرسطو إنما يختص، بهذا التميز، في تاريخ الفلسفة لا في تارخ الشرائع والأمم أو الشعوب، إذ يذهب ابن رشد إلى أنه قد يعتقد في العالم أنه

«غير كائن ولا فاسد وهو مذهب أرسطو وأول من قال به من فلاسفة اليونانيين وبه أتت الشريعة الصابئة القديمة وهو الذي يدل عليه رموز الكلدانيين»[3].

على أن هنالك رأياً رابعاً يقف على طرفي نقيض تام مع الموقف الأفلاطوني، وهو الرأي القائل بأن العالم غير كائن لكنه، مع ذلك، فاسد

---

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 115ظ.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 115و.
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 197.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, 47.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 38.

(3) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 115ظ.

فساداً تاماً لا كون له بعده، وإذا لم يكن ابن رشد يذكر ولا واحداً من الفلاسفة القائلين بهذا المذهب فلأنه، مع جوازه، لم يقل به أحد من الفلاسفة على الإطلاق. ذلك أنه يمكن في العالم، كما يرى المذهب

«الرابع أن يكون غير <كائن>[1] ولكنه يفسد وهذا شيء لم يقل به أحد فيما بلغنا في هذا الزمان والقول به غير ممتنع، ألا ترى أن القدماء القائلين بكونه قد كانوا اتفقوا على أنه كان من شيء إذ كان مجمعاً عليه عند العقلاء أنه لا يكون كون من لا شيء لأن العدم لا يتغير والكائن متغير ضرورة»[2].

ينبري أبو الوليد، بعد ذلك كله مع الإفصاح عن غير قليل من الدهشة والغرابة، إلى مواقف علماء الكلام، فينسب إليهم القول بأن العالم كائن ولكنه، مع ذلك، فاسد، وهو إنما يشدد على هذا الإفصاح، كما يقول، لخروج هذا القول عن الطبع ولأنه لم يقل به ولا واحد من العقلاء. ذلك أن علماء الكلام، كما يقول ودون تمييز فيهم بين مذاهب وشيع، يذهبون، على خلاف ما يقتضي ذلك العقل السليم، إلى أن معنى الكون هو أنه لا من شيء، أي أنه من العدم المطلق، وذلك ما يستلزم، بحسب ما يستفاد من قول أبي الوليد، ولو أنه لا يذكره صراحة، أن يتغير العدم، الأمر الذي يخرج عن الطبع وعن العقل، إذ

«قال بهذا القول على خروجه على الطبع المتكلمون من أهل ملتنا»[3].

(1) لفظة ساقطة في الأصل والسياق يقتضيها فتأمل. وقد انتبه ناشر كتاب شرح السماء والعالم لذلك، م س ن، ص210.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 115ظ- 116و.

(3) ابن رشد، م م ن، ورقة 116 و.

معنى ذلك أننا، مع الشرح، بإزاء خمسة مذاهب في كون العالم أو فساده لا أمام ثلاثة مذاهب فحسب، كما يقر بذلك التلخيص، ولا حتى أربعة كما قد يفهم منه، إذ لا يورد موقف أرسطو من بين المذاهب، لكنه إنما يريد البرهنة على أن العالم غير كائن ولا فاسد وهذا هو الموقف الأرسطي نفسه، بل ولسنا أيضاً أمام أربعة مذاهب، كما يستفاد من الشرح ذاته في الموضع الذي يقرر فيه أبو الوليد في صياغة تبدو وكأنها نهائية ان

«الآراء التي تكون في العالم هي أربعة»[1].

لا يتميز الشرح، هاهنا، عن التلخيص فحسب، بل إنه يتميز، أيضاً، عن سماء أرسطو ذاته. ذلك ان المعلم الأول يتحدث، فيما يبدو من كلامه، عن أربعة مذاهب، ولا يشير إلّا إلى ثلاثة فلاسفة من القائلين بمذهبين اثنين هم، من جهة أولى، «انبادقليس» و«هيراقليطس»، وهما يتبنيان القول بكون العالم أحياناً وفساده أحياناً أخرى، ومن جهة ثانية أفلاطون الذي يقول بأن العالم كائن غير فاسد والذي يذكره بالإشارة إلى طيماوس دون التصريح بأن ذلك مذهب أفلاطون، على أنه إنما يفعل ذلك في نهاية القائمة لا في بدايتها، وذلك بخلاف ما عليه الأمر لدى أبي الوليد سواء في الشرح أو في التلخيص[2].

على أنه يمكن اختزال هذه المذاهب الأربعة التي يذكرها أرسطو إلى ثلاثة، كما يفعل ابن رشد، وذلك بالجمع بين المذهب الأول، وهو مذهب «انبادقيلس» و«هيراقليط» القائل بأن العالم كائن فاسد مراراً لانهاية لها، ومذهب أفلاطون القائل بأن العالم كائن غير فاسد البتة، لأنهما معاً يقولان،

---

(1) ابن رشد، م م س، ورقة 115 ظ.

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص 196- 202.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 47-55.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 38-41.

بحسب ما يلاحظ من أمرهما بهذا الخصوص، بأن العالم كائن، أو مكون، لكن مع وجود فارق دقيق بينهما، وهو الفارق الذي يبدو أن أبا الوليد، بالرغم من وعيه به، يغفله ولا يعيره أي اهتمام، إذ إن أفلاطون لا يقول بأن العالم لا بدء له ولانهاية، مثلما يذهب إلى ذلك أصحاب الرأي الأول، ولو أن ابن رشد، وهو يقف عند دلالة هذا القول يحاول تطويعه ليستقيم مع ما يقول به أفلاطون مع أن أبا الوليد يدرك الفارق بين الموقفين، كما سنؤكد على ذلك فيما بعد.

والظاهر أن أبا الوليد لم يكن صاحب بدعة في هذا الشأن، فهو، فيما يبدو، إنما تحرى في ذلك ما سبق أن قال به بعض المفسرين قبله، وفي مقدمتهم الإسكندر الافروديسي الذي ينسب إلى أفلاطون وإلى هزيود والأورفيين الرأيَ الأول الذي ينسبه أرسطو إلى «انبادقيلس» و«هيراقليط»[1]، جامعاً بذلك، وبمقتضى الترتيب الوارد في القائمة التي يعتمدها أرسطو، بين المذهبين الأول والأخير.

يعترض ابن رشد على الموقف الأفلاطوني، في التلخيص، اعتماداً على ثلاثة براهين، أو أدلة، يستند كل واحد منها إلى أساس غير الأساس الذي يقوم عليه الآخر. وتتمثل تلك الأسس في الاستقراء والنظر الكلي وإفحام الخصم بالعمل على دحض حجته وتفنيد رأيه. على أن الأساسين الأولين يلتقيان في بيان تهافت الموقف المضاد بالكشف عن التناقض القائم بينه وبين الحس من جهة، أو، أيضاً ومن جهة ثانية، بإبراز التناقض الثاوي فيه، في ذاته، ومن حيث هو موقف عام يمكن أن يقول به أفلاطون أو غيره، اعتماداً على هذه الحجة أو تلك، لذلك فهو يقتضي نظراً عاماً، أو على العموم، كما يقول ابن رشد في

(1) عبد الرحمن بدوي، م م س، هامش 2، ص 196. وغير خاف، كما أبرزنا ذلك في غير ما مناسبة من هذا العمل، أن عبد الرحمن بدوي إنما ينقل ذلك نقلاً عن «تريكو»، الترجمة الفرنسية لكتاب السماء التي نعتمدها هاهنا، م س ن، ص 47.

مختصر السماء والعالم[1]، بينما يتميز البرهان الثالث بكونه يتصدى للحجة الأفلاطونية لا غير.

بيد أن ما يجمع هذه البراهين كلها، بالرغم مما بينها من تباين، هو أنها تعمل على بيان استحالة أن يكون شيء ما كائناً وهو، مع ذلك، غير فاسد، كما أنها تروم إثبات امتناع نقيض ذلك، وهو أن يكون شيء ما غير كائن ولكنه، مع ذلك، فاسد، إذ إن كل ما هو كائن فهو، بالضرورة، فاسد، مثلما إن كل غير كائن فلا بد أن يكون غير فاسد. وهذا ما يجعلنا بإزاء نوع من النظر المفاهيمي الدلالي الواضح، وهو نفسه ما يسميه أبو الوليد، هاهنا، بالنظر الكلي أو النظر على العموم.

على أنه من الواجب، قبل استئناف النظر في مختلف الحجج التي يعرضها ابن رشد ضداً على الموقف الأفلاطوني، الانتباه إلى أن هذا النقد الموجه لأفلاطون لا يزال يحظى بغير قليل من العناية لدى بعض النظار المعاصرين، إذ لا يخفون دهشتهم من المفارقة الحاصلة، لدى فيلسوف الأكاديمية، بين الأزلية اللامادية الخالصة للنموذج، أو المثال، وبين المدة الزمانية غير المعرفة ولا المحددة للنسخة المادية، على أن من التأثيرات الجانبية لهذا الموقف أنه يضع أصل العالم، وأيضاً نهايته، موضع شك، وذلك أنه إذا كان الزمان والعالم لا يؤولان إلى الفساد فكيف أمكنهما الوجود[2].

تعتبر الحجة القائمة على الاستقراء بسيطة، لذلك يقدمها أبو الوليد في

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص 31، حيث نقرأ بأن رأي أفلاطون في العالم هو «أنه كان يكونه ويقضي له بالأزلية. ولذلك الأولى أن نجعل الفحص عن هذا المعنى على العموم كما فعل أرسطو أعني هل يمكن في ما هو أزلي أن يفسد وفي ما هو مكون أن لا يفسد» (وردت لفظة «في ما» في الموضعين السابقين من هذا النص موصولة في حين يجب فصلها كما فعلنا فتأمل).

(2) Xavier Renou, *L'infini aux limites du calcul*, ibid, p 206.

مستهل مناظرته للموقف الأفلاطوني، ليتفرغ، بعد ذلك، للحجج والبراهين الأخرى التي تحتاج إلى قول أكثر بسطاً وإلى فحص أقوى سداداً وأقدر على الإقناع والإفحام. عمدة هذه الحجة الأولى، إذن، أن الحس يشهد على صحة القول بأن كل كائن لا بد أن يكون فاسداً، فالظاهر من أمر الأشياء الكائنة أنها، أيضاً، آيلة إلى الفساد، وذلك اعتمادا على الاستقراء، إذ يقول أبو الوليد:

«إنه إذا استقرئت الأشياء الكائنة ظهر من أمرها أن كل كائن فاسد»[1].

ذلك أيضاً ما يؤكد عليه أبو الوليد في الشرح، لكنه يتجاوز، هاهنا، مجرد الإقرار ليفحص مدى قدرة هذا القول الأرسطي على الإقناع، بل مدى كونه برهاناً أو غير برهان، حيث يستفاد مما يقدمه، في هذا الشأن، إن أقصى مراتب هذا القول الإقناع لا البرهان، لأن الحكم المعتمد على الحس يتقوم مما يوجد للشيء جميعه أو على الأكثر، أما البرهان فهو لا يراعي ذلك على الإطلاق، فإذا ثبت الحكم لشيء ما كان حقاً بصرف النظر عما يدل عليه الحس من ذلك في بعضه أو في جميعه[2].

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 145.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 116 و- 116 ظ. نقرأ بهذا الخصوص ما يلي: «فأما قول القائل إن السماء التي هي العالم الأعظم متكونة بعد أن لم تكن وأنها كونت الأشياء عندما كونها الخالق وأنها دائمة لا قبل لها في الزمان المستقبل ولا يوجد لها نهاية ولا مبدأ لها إليه تنحل قول في غاية الاستحالة لمخالفته الأشياء التي تحس... وإنما صار هذا القول غير مقنع ولا مصدق به ضرباً من التصديق... إن الاستقراء الذي يستوفى فيه جميع الجزئيات يعاند (في الأصل تعاند) هذا المذهب وذلك أنا نحس أن كل كائن فإنه فاسد، فإذا كان هذا الحكم وهذه الصفة، أعني أن يكون شيء مكوناً وأن يكون معاً غير فاسد لا نحسه (ولعلها أيضاً لا يحس أما في الأصل فهي لا يحسه) لا في الأكثر ولا في الجميع بل يحس ضده، وهو أن كل ما يحس كونه فيشاهد فساده... فكأنه قال إذا كان تصديقنا بصفات بعض الأشياء هو =

لعل مما لا يحتاج إلى بيان أن التلخيص سيكون، في هذا المقام، أقرب إلى سماء أرسطو من الشرح، بل إن الشرح يكاد يمسه «العقوق» بمراعاة المحاكمة الرشدية للموقف الأرسطي، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم[1]. نعم، إن أبا الوليد لا يصرح إطلاقا بمخالفته لأرسطو في هذا المقام، بل إن العكس تماماً هو الصحيح. ذلك أن فيلسوف قرطبة ومراكش إنما يتصدى، أو يريد أن يظهر بمظهر من يتصدى، للفهم غير الصحيح لأقاويل المعلم الأول، فهو يبين أن هذه الأقاويل حمالة أوجه لأنها قد تؤخذ بمعانٍ كثيرة منها ماهو أول وما هو غير أول، أو ثان، ومنها ما ينبغي استبعاده وألا يؤبه له أو يلتفت إليه البتة، فيخرج بذلك ما هو مقول لدى أرسطو بعموم مخرج خصوص، ويبرز إلى الفعل ما هو لديه بالقوة أو الكمون، زاعماً أو معتقداً أنه يعانق أرسطو وهو إنما يعانق ابن رشد ذاته لا سواه.

لعل البرهان الأكثر وثاقة، لدى أبي الوليد في التلخيص، هو ذاك الذي يقدمه مباشرة بعد الفراغ من الحجة السالفة. ويستند هذا البرهان إلى إنكار أن يكون شيء ما كائناً وهو، مع ذلك، غير فاسد. معنى ذلك، أنه لا بد أن يؤول كل ما هو كائن إلى الفساد. يؤسس ابن رشد هذا البرهان على القسمة وبرهان الخلف، فيقصي كل ما انتهى إلى المحال ويستبقي، من ثم، كل ما لم يمتنع القبول به.

هنالك مصادرة لا يصرح بها أبو الوليد، في هذا المقام، لكنها ثاوية،

= بأن نحس تلك الصفة موجودة (في الأصل من جودة) في أكثر تلك الأشياء (في الأصل الشيء) أو في جميعها فمحال أن نصدق بشيء نحس ضده في جميع ذلك الشيء».

(1) أرسطو، في السماء، م س، ص 197. ويمكن أيضاً مراجعة الترجمة التي اعتمدها ابن رشد كما هي واردة لديه في شرح السماء والعالم، م س، ورقة 115 و.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 47-48.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 39.

بالضرورة، في ثنايا المقدمات المؤسسة للبرهان الذي يعتمده، بهذا الصدد، وهي أن الكون يقتضي أن تتقدم الشيء الكائن في الزمان أشياء منها يكون، إذ لا شيء من لا شيء. وما دام الأمر كذلك فإذا كان العالم كائناً فلا بد أن تتقدم وجوده في الزمان أشياء لا يمكنه أن يكون إلّا منها، وفي غيابها لا يمكن الكلام، إطلاقاً، عن كون العالم. لذلك لا بد للعالم أن ينحل إلى الأشياء التي منها كان كونه باعتبارها اسطقساته وعناصره الأولية، إذ من الواجب، بحسب هذا المبدأ، أن يتفكك كل ما يكون ويتركب إلى ما منه يكون ويتركب. معنى ذلك، في نهاية التحليل، أنه إذا كان العالم كائناً فهو، بالضرورة، فاسد، لأن الموضوع المستعد للقبول، أو الذي فيه إمكان ذلك، يجب أن تكون فيه خاصية قبول المتضادات، وذلك على مثال ما تقبل المواد، كما يقول أبو الوليد، الصور المتضادة[1].

يعرض التلخيص أيضاً للحجة التي يعتمدها أصحاب هذا المذهب، لكن من غير أن يذكر ولا واحد منهم. تكتسي هذه الحجة طابعاً تعاليمياً هندسياً دون أن تكون، في ذاتها، كذلك، فهي ليست تعاليمية لأنها إنما تستدعي الهندسة على سبيل المماثلة والتعليم[2] لا على جهة التعاليمية أو

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 145. نقرأ بهذا الصدد ما يلي: «وقد يظهر أن كل كائن فاسد من هذه الجهة، وذلك أنه إن كان العالم تكون من أشياء متقدمة عليه فلا تخلو تلك الأشياء أن تكون ممكنة أن يتكون منها العالم أو غير ممكنة. فإن كانت غير ممكنة لم يتكون عنها العالم في وقت من الأوقات، وإن كانت ممكناً أن يتكون منها العالم ثم تكون منها فيمكن أيضاً في العالم أن ينحل إلى تلك التي تكون منها لأنها بمنزلة الاسطقسات له، لأن الطبيعة القابلة لصور العالم وضدها هي طبيعة واحدة بعينها وإمكانها في الموضوع القابل لهما يجب أن يكون على السواء كالحال في الإمكان الموجود في المواد لقبول الصور المتضادة».

(2) لا نعلم لماذا لايشير ابن رشد إلى البعد التعليمي الديداكتيكي الذي يهدف إلى التوضيح والإفهام كما نجد ذلك واضحاً جداً لدى أرسطو بالرغم من أهميته في هذا =

الانتماء إلى التعاليم. فبما أن الأشكال، في الهندسة، لا تنحل إلى الأشياء التي هي منها مركبة بالرغم من أن الأشكال تتقوم من هذه الأشياء وبالرغم، أيضاً، من أن هذه الأشياء تتقدم على الأشكال، إلّا أن التقدم المقصود، هاهنا، إنما هو تقدم منطقي أو وجودي، أي في الوجود لا في الزمان، فكذلك حال العالم مع الأشياء، أو الأسباب، التي منها كونه إذ ليست الأسبقية بينهما إلّا بحسب تقدم العلة على المعلول ما دام الزمان ذاته إنما يوجد عن وجود العالم ككل لا قبله[1].

لعل من غير الخفي أننا، هاهنا مع التلخيص، بإزاء دليل أخير يقدمه ابن رشد لإثبات أن الكائن لا يمكن أن يكون أزلياً، وهو دليل يعتمد على مقارعة الحجة بالحجة، حيث يقف أبو الوليد على المثال الذي يؤسس عليه أفلاطون

= المقام. ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 146. أرسطو، في السماء، الترجمة العربية القديمة، م س ن، ص 198–199.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 49.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 39-40.

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 146. نقرأ بهذا الصدد ما يلي: «وأما الحجة التي احتج بها أصحاب هذه المقالة فإنهم قالواكما أن الأشياء التي تتركب منها الأشكال في صناعة الهندسة متقدمة على الأشكال والأشكال متقومة منها من غير أن تنحل الأشكال إليها في وقت من الأوقات، بمنزلة الشكل الناري الذي يتركب من المثلثات والمكعب الذي يتركب من المربعات، كذلك نقول نحن في العالم إنه تكون من الأشياء المتقدمة عليه، على أن وجودهما معاً، أعني العالم والأسباب التي منها تكون بمنزلة ما توجد العلة مع المعلول والسبب مع المسبب، لا أن أحدهما متقدم على صاحبه بالزمان فإن الزمان إنما يكونه أصحاب هذا القول مع تكوين هذا العالم. وإذا كانت هذه حال العالم في الكون فليس يمكن فيما كان كونه بهذه الجهة ان يفسد». أرسطو، في السماء، نشرة بدوي، م س ن، ص 199.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p49.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 39-40.

الفكرة القائلة: إن العالم كائن غير فاسد، ويعمل، من ثم، على مواجهة هذا المثال، أو الحجة، بالمحالات التي يؤول إليها والتي تجعل من غير الممكن أن تتم الموافقة عليه أو القبول به.

تتمثل هذه الحجة، في التلخيص، في القول بأن العالم لا ينبغي أن ينحل إلى العناصر التي منها يكون، إذا وافقنا جدلاً على أنه قد تكون، فتكون حاله، في هذا الشأن، حال الأشكال مع الأشياء التي تتكون منها هذه الأشكال، دون أن تنحل إلى تلك الأشياء التي هي لها بمثابة الاسطقسات، ولا في وقت من الأوقات. في مقابل ذلك يجب الاعتقاد بأن هنالك تساوقاً في الزمان، دون الوجود، بين العالم والاسطقسات، أو الأسباب، التي يفترض أن العالم قد نتج عنها، إذ ولا واحد منهما يتقدم زمانياً على الآخر، بل إن الزمان ذاته لا ينتج إلّا من وجود العالم ذاته. من هنا لا يكون للسبق معناه الحق والكامل إلّا على جهة العلية المنطقية، كما يستفاد من هذا الموقف، أي أن السبق، أو التقدم ها هنا، منطقي فقط وليس زمانياً أو في الوجود.

إذا كان العالم يصير، بمقتضى هذا الموقف، من اللانظام إلى النظام، وإذا كان النظام واللانظام من المتقابلات، وإذا كانا، أيضاً، من حيث هما كذلك، أي من حيث هما متقابلان، لا يمكن أن يوجدا للموضوع الواحد في الوقت نفسه ومن الجهة الواحدة ذاتها، فلا بد، إذن، أن يكون اللانظام سابقاً في الوجود وفي الزمان، لامنطقياً فحسب، على النظام، ومن ثم، يجب أن يتقدم العالم في صورته العادمة للنظام على العالم وقد صار قابلاً لصورة النظام، ولذلك فالعالم كائن فاسد[1].

---

(1) ابن رشد، م م ص س ن. نقرأ هاهنا ما يلي: «وأرسطو يرد هذه الحجة من نفس ما تقوله هذه الفرقة في كون العالم، وذلك أنهم يقولون إنه إنما تكون بأن صار من عدم النظام إلى النظام، وعدم النظام لما كان مقابلاً للنظام لم يمكن أن يكون النظام مركباً من الشيء وعدمه العادم للنظام من جهة ما هو عادم للنظام، على جهة ما =

يقدم ابن رشد، هاهنا، مثالين يعزز بهما الموقف الأفلاطوني ذا النزعة التعاليمية الهندسية لا أثر لهما، أصلاً، لدى أرسطو، وهما: أولاً، مثال الشكل الناري الذي يتركب من المثلثات، وثانياً، مثال المكعب الذي يتركب من المربعات. ففي الحالين معاً لا يتقدم السبب، وهو المثلثات في المثال الأول والمربعات في المثال الثاني، على المسبب، وهو الشكل الناري في الحال الأولى والمكعب في الحال الثانية، إلّا من حيث هما كذلك، أي باعتبار واحد واحد منهما سبباً للآخر على أن هذا الآخر معلول له لا على أن سببه سابق عليه في الوجود أو في الزمان[1].

وبالجملة فنحن لا نقف على هذا الاعتراض بكامله لدى أرسطو. صحيح أن المعلم الأول يشير إلى بعض من ملامح هذا الاعتراض وأسسه، لكنه لا يقدمه بالصورة التي نلفيه عليها لدى ابن رشد في التلخيص. ذلك أن أرسطو إنما يتحدث عن علاقة الشكل بالخطوط التي منها يكون، إذ لا يوجد بين ما منه يكون الشيء وبين كونه منه فعلاً زمان بل هناك تساوق في الزمان، ومن ثم، في الوجود بين الأمرين[2].

لا يغفل ابن رشد في تلخيصه، مثله في ذلك مثل المعلم الأول في

= يوجد المثلث مركباً من الخطوط، أعني أن يوجد معاً النظام والشيء العادم للنظام، بمنزلة ما يوجد المثلث والخطوط التي تركب منها (لفظة منها غير موجودة في النص المنشور ونقترح إضافتها) معاً، لأن النظام وعدم النظام متقابلان ولا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد في وقت واحد. وإذا كان ذلك كذلك فالموجود الذي لحقه النظام، أو كانت صورته عدم النظام، متقدم بالزمان ضرورة للنظام، وإذا كان ذلك كذلك فالعالم كائن فاسد».

(1) تراجع المواضع والتواليف نفسها الواردة في الهامش السابق.

(2) أرسطو، في السماء، نشرة عبد الرحمن بدوي، م س ن، ص198 - 199.

سمائه، أمر المعاندة التي يقدمها أرسطو على هذا الاعتراض، وهي معاندة تقوم على هدم المماثلة المراد إقامتها بين العالم وأسبابه من جهة وبين الشكل واسطقساته من جهة ثانية. ذلك أن الكون في الحال الأولى يستلزم الزمان بينما لا تقتضي علاقة الشكل باسطقساته الزمان. يستفاد، من ذلك إذن، ضرورة القول بأن العالم فاسد في حال القول بأنه كائن، فكل كائن فاسد بالضرورة ولا مجال للقول بأن العالم كائن لكنه، مع ذلك، غير فاسد كما ينحاز إلى ذلك المذهب الأفلاطوني، سواء في صيغته غير التعاليمية أو سواء في مسحته التعاليمية الهندسية[1].

إذا كان الموقف الرشدي، في بيان الاعتراض السالف الذكر، متميزاً بصورة لا تخلو من وضوح عن الموقف الأرسطي، فإنه في إثبات الرد، أو المعاندة، أكثر التصاقاً بأرسطو اللهم إلّا إذا استثنينا المثال الذي يورده ابن رشد، في السياق السالف نفسه، والذي لا يذكره أرسطو أيضاً، وهو مثال علاقة المثلث بالخط الذي يكون عنه، أو الخطوط التي منها يتكون، حيث لا حاجة هاهنا إلى الزمان على خلاف ما عليه الأمر في علاقة العالم بأسبابه[2].

لا يبتعد الشرح كثيراً عما نقف عليه في التلخيص، حيث يؤكد ابن رشد، في الشرح أيضاً كما في التلخيص، على مجموعة من المعطيات والمقدمات التي لا بد من القول بها من أجل النظر في مدى إمكان أن يكون العالم، وأي شيء كان بإطلاق، كائناً غير فاسد، وللتأكيد، من ثم، على أن كل كائن فهو، بالضرورة، آيل إلى الفساد.

من تلك المقدمات، مثلاً، استحالة أن يستحيل شيء دون أن تكون فيه

(1) تراجع المواضع والتواليف المشار إليها في الهامش السابق والذي قبله.

(2) تراجع هاهنا أيضاً المواضع والتواليف المشار إليها في الهوامش الثلاثة السابقة.

قوة على الاستحالة، أو على التغير المطلق، وإلّا كان الشيء علة نفسه، وكان علة ومعلولاً في آن واحد، بل أمكن فيه أن يكون من غير علة[1].

ومنها، أيضاً، ضرورة أن تكون حال الأشياء التي يتركب منها العالم قبل التركيب، أو الكون، غير الحال التي تكون عليها بعد ذلك، أي إثر التركيب أو الكون، بل لا بد أن تكون الحالان متضادتين وإلّا كان العالم علة نفسه، وذلك عينه المحال الذي انتهت إليه المقدمة الأولى. وينبغي أن يفهم التضاد، في هذا المقام، على أنه نوع من التقابل ولو من قبيل التقابل بين التركيب واللا تركيب، أي بين وجود التركيب وعدم وجوده[2].

إذا جاز للعالم أن يكون فلا بد له، بموجب ذلك، أن ينحل إلى العناصر التي منها يكون، فيكون، من ثم، كائناً فاسداً بالضرورة، بل، وهذه إضافة يتميز

---

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 116ظ-117و.
نقرأ هاهنا إن أرسطو قد «وضع هذه المقدمة، وهي القائلة إن ما لا يمكن فيه أن يستحيل لا يستحيل، وإلّا كان الشيء علة نفسه، أي كانت العلة والمعلول شيئاً واحداً وكان شيء يوجد بغير علة». (أدخلنا بعض التصويبات على النص منها حذف لفظ «كان» فقد ورد مكرراً في الموضع الأول الذي وردت فيه اللفظة في النص، ومنها إعراب عبارة «شيئاً واحداً» بدل الرفع الذي وردت عليه في النص. وذلك أيضاً ما انتبه إليه صاحب نشرة شرح السماء والعالم، م س ن، ص216).

(2) ابن رشد، م م س، ورقة 117و.
نقرأ بهذا الصدد ما يلي:
«إن الأشياء التي ركب منها العالم على زعمهم من المعروف بنفسه أنه كانت قبل تركب العالم على حالة مضادة للحالة التي هي عليها حين ركب منها العالم، وإنه لما ركب منها العالم تبدلت تلك الحالات (كذا في الأصل ولعلها الحالة لا الحالات) إلى حالة أخرى، كأنك قلت إنما كانت قبل العالم عديمة التركيب ثم ركب منها العالم فصارت ذات تركيب، فإن كانت قبل أن يتركب منها العالم غير ممكن أن يتركب منها فليس يمكن أن يتركب منها إلّا لو أمكن أن يكون الشيء علة نفسه».

بها الشرح عن التلخيص، سوف يتعاقب عليه الكون والفساد مراراً كثيرة، فيظل العالم على نوع من الثبات، أو السكون، في الحركة الموصولة من الكون إلى الفساد ومن الفساد إلى الكون يتقاذفانه، هذا لحظة وأخرى ذاك، إلى ما لانهاية[1].

ذلك ما يؤول بهذا المذهب المنسوب إلى أفلاطون بوجه خاص، وبمقتضى هذه النتيجة فيما نرى، إلى التطابق مع المذهب الذي يقول به كل من انبادقليس وهيراقليطس، وهو المذهب الذي يرى أن العالم يكون ويفسد مرات كثيرة وإلى ما لانهاية، إذ يبدو كأننا أمام نوع من النقد المسبق من قبل ابن رشد لهذا المذهب.

بما أن أرسطو يخلص، أيضاً وبمقتضى ما يستفاد من أقاويله في الموضوع، إلى النتيجة نفسها التي انتهى إليها فيلسوف الغرب الإسلامي في شرح السماء والعالم[2]، فإن التلخيص هو الذي يحقق لابن رشد غير قليل من الانعتاق من قبضة المعلم الأول، بينما لم يكن في مكنة الشرح، بحسب المعطيات التي قدمناها آنفا، إلّا الانصياع لأوامر الشرح والتفسير في مستلزماتها الأولية.

لا يخرج الشرح، بهذا الصدد، عن الإطار العام الذي رسمه التلخيص، لكنه يقدم، مع ذلك، بعض الإضافات النوعية التي وإن لم تكن تغير من طبيعة

---

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 116 ظ– 117 ظ. نقرأ بهذا الخصوص: إن الأشياء التي ركب منها العالم «إن أمكن فيها أن تتحلل تحللت، وإذا تحللت وأمكن فيها أن تتركب تركبت فلا يزال ينتقل العالم من تحلل إلى تركيب ومن تركيب إلى تحلل إلى غير نهاية، فلا يزال العالم في كون دائم».

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص 197– 198. وانظر، أيضاً، الترجمة التي اعتمدها ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 116 ظ.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 48.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 39.

موقف ابن رشد، فيما نحن بسبيله، إلّا أنها، مع ذلك، ذات أثر بالغ على المعمار الاستدلالي، ومن ثم، على صورة البناء النسقي العام لهذا الموقف ككل، فضلاً عن انفتاحها على السياق العربي الإسلامي، كما سنوضح ذلك في حينه.

من تلك الإضافات، بوجه خاص، القول الأفلاطوني بأن العالم إن لم تكن تتقدمه أسبابه بالزمان، لأنه أساس وجود الزمان برمته، فإنها تتقدمه بالدهر. يقول ابن رشد، في هذا الشأن، بأن

«أفلاطون يجعل أن تلك الأشياء التي تكون منها العالم هي متقدمة على العالم بالدهر»[1].

معنى ذلك أننا، مع أفلاطون ومن نحا منحاه في العالم، بإزاء نوع من التمييز الدقيق بين الزمان والدهر، فقبل الزمان وبعده، إذا أمكن فيه الحديث عما بعد، يوجد الدهر. إن الدهر محيط بالزمان من طرفه الأول، أي من بدايته، ولو كان له طرف ثان في نهايته لكان الدهر، أيضاً، محيطاً به وحاوياً له، لكن ذلك غير ممكن مادام العالم، لدى أفلاطون، غير فاسد، مما يجعل الزمان، أيضاً، غير فاسد، فهو أزلي أبدي بأزلية العالم وأبديته، وأيضاً بأزلية الدهر وأبديته.

لعل هذا التداخل بين هذه المفاهيم الثلاثة هو ما يفسر ما انتبه إليه بعض النظار المعاصرين في الفكر الأفلاطوني، إذ ينبه أحدهم، من جهة أولى، إلى أن اسم الزمان قد لا يكون، لدى أفلاطون، سوى اسم آخر للسماء، على أن فيلسوف الأكاديمية إنما يساير، هو نفسه بهذا الصدد، تقليداً سابقاً عليه في الفكر الإغريقي ينحو منحى الدمج بين المفهومين أو الإسمين، أما من جهة ثانية فيذهب الباحث المشار إليه إلى التعريف بالتعريف الأفلاطوني للزمان

---

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 118 و.

على أنه إنما هو «الصورة المتحركة للخلود»، أي للدهر في نهاية المطاف، وذلك ما يؤكد عليه «فيلون الإسكندري» إذ يرى أن «الزمان إنما هو إعادة إنتاج الدهر» من منطلق أن الدهر هو حياة العالم المعقول بينما الزمان هو حياة العالم المحسوس[1].

لنرجع إلى ما كنا بسبيله فنقول: إن من تلك الإضافات، أيضاً، أن الشرح يكشف عن عدم ملاءمة المثال للسياق الذي يتم استدعاؤه فيه، ومن ثم، فالبون شاسع، في وجه الشبه، بين المشبه والمشبه به، أو، بعبارة رياضية منطقية، بين طرفي علاقة النسبة ووسطيها. ذلك أن علاقة، أو نسبة، الأشكال إلى الخطوط والسطوح هي غير علاقة، أو نسبة، العالم إلى اسطقساته أو أسبابه. إننا لسنا، هاهنا في نظر أبي الوليد، أمام علاقة نسبة أو تناسب حقيقية وتامة، وذلك، في تقديره، من ثلاثة وجوه[2].

الوجه الأول، وهو يتضمن معنيين: أولهما، إن الشكل لا يوجد بالفعل، في وقت ما، دون أن يكون تاماً، والتمام، في هذا المقام، ليس معناه، بالضرورة، الكمال الأخير، فهو كمال ما فحسب. ومهما يكن فالشكل، في حال تمامه من حيث هو كمال ما، لا ينقصه، في وجوده الفعلي ذاك، ولاخط من الخطوط الواجبة في وجوده، فهو، في الحالين، واحد. وذلك بخلاف ما عليه الأمر في العالم لدى أفلاطون، فهو يكون موجوداً قبل أن يوجد، أي أنه موجود من حيث هو لا نظام وقبل أن يتحول إلى النظام. معنى ذلك أن العالم قبل أن

(1) Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, ibid, p 12, 13, 15, 42, 61

(2) ابن رشد، م م س، ورقة 118 ظ.
نقرأ بهذا الخصوص ما يلي:
«إن الشكل لا يوجد في وقت من الأوقات تنقصه بعض الخطوط التي ركب منها وهو شكل بالفعل... أي أن الشكل لا يكون في وقت من الأوقات موجوداً بالفعل وينقصه خط (في الأصل خطاً) من الخطوط التي ركب منها لا أنه أراد بالتام الكمال الأخير فإن الشكل والشيء المكون بالحقيقة يستويان في ذلك».

يصبح حائزاً على النظام ينقصه، على الأقل، النظام، فحاله بعد النظام غير حاله مع النظام وبعده.

أما المعنى الثاني فهو حصول الاستحالة في تكون العالم من الأشياء التي منها وجوده، بينما لا يتطلب الشكل في كونه من الخطوط أية استحالة أو تغير(1).

الوجه الثاني أن هنالك فرقاً كبيراً بين الوجود الطبيعي للعالم وما منه يكون، وبين وجود الأشكال والخطوط والسطوح التي منها تكون، فإذا كانت هذه توجد دائماً معاً، فإن ذاك، أي العالم، يوجد، بالضرورة، لاحقاً في الوجود لأسبابه(2).

إذا كان أبو الوليد لا ينص صراحة على موضع الوجه الثالث وطبيعته، بالرغم من أنه يتحدث في البداية، كما أشرنا آنفاً إلى ذلك، عن ثلاثة وجوه،

---

(1) ابن رشد، م م وس ن.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«وأما الشيء الآخر فهو أن الشكل لا يكون من الخطوط باستحالة وتغير كما يكون المكون باستحالة ما تكون منه وتغيره (في الأصل بغيره).

(2) ابن رشد، م م س، ورقة 118 ظ- 119 و.
نقرأ بهذا الصدد ما يلي:
«إن تمثيلهم كون العالم بتركيب الأشكال لا يخلو أن يريدوا بذلك التركيب الذي يستعمل في التعليم أو التركيب الموجود في نفسه، فإن كانوا أرادوا التركيب الموجود في نفسه في الأشكال فهو والأشياء التي تركب (في الأصل تركبت) موجودة معاً والكون ليس كذلك، وإن كانوا أرادوا التركيب الذي يستعمل عندهم من التعليم فهو تركيب زماني (في الأصل زمانياً) وهم لا يعترفون أن كون العالم كان في زمان، فكأنهم لما وضعوا إن ما تكون منه العالم والعالم ولم يكن معاً ووضعوا إن قبل العالم لم يكن زمان (في الأصل زماناً) لزمهم أن يوجد هاهنا تقدم وتأخر في غير زمان ولم يصدق تشبيههم (في الأصل غير سليمة الرسم تماماً) هذا المعنى بتركيب الأشكال من الخطوط...».

فإنه يقدم، مع ذلك، إمكانين آخرين لعل أحدهما، فيما نعتقد، هو هذا الوجه الثالث الذي يبدو لنا أن أبا الوليد إنما أغفل النص عليه، أي على أنه وجه ثالث، دون أن يسقطه من الحساب[1].

يرد الإمكان الأول في معرض القول في الوجه الثاني السالف الذكر، حيث يميز ابن رشد بين الوجود الطبيعي، وهو مضمون الوجه الثاني، وبين الوجود التعليمي الذي يرى أفلاطون ومن معه أن المهندسين يرومون، بمقتضاه، أن يفسروا علاقة الأشكال بالخطوط والسطوح، حيث يعتبرون أن التركيب بينها غير زماني، بينما يرى أبو الوليد أنه، على خلاف ذلك تماماً، خاضع للزمان ويتم فيه، إذ لا تركيب ولا كون في غير زمان[2].

أما الإمكان الثاني الذي يذكر فيه أبو الوليد الفرق بين تركيب الأشكال من الخطوط وتركيب العالم من اسطقساته المفترضة، أو المحتملة، فيمكن أن يشكل احتمالاً بمفرده، فيكون، بذلك، هو الوجه الثالث الذي يقصده ابن رشد، كما يمكن، على العكس من ذلك، أن يدرج ضمن الاحتمالات والوجوه السالفة فلا يكون هو هذا الوجه الثالث المراد الفحص عنه، ومن ثم، سوف يكون هذا الوجه المفقود هو الإمكان الذي يسميه أبو الوليد، ضمن الوجه الثاني، تركيباً تعليمياً، كما أوضحنا ذلك فيما تقدم.

يتمثل هذا الإمكان الثاني في الفكرة التي يذهب ابن رشد، بمقتضاها، إلى أن تركيب العالم من اسطقساته يكون، بالضرورة، في زمان ومكان، بخلاف ما عليه الحال في الأشكال مع الخطوط والسطوح، حيث لا مجال للحديث عن مكان وإن لم يكن من الممكن، هاهنا، إغفال أهمية الزمان. وظاهر أن وجه تميز هذا الاحتمال عما سلف هو أنه يتحدث عن المكان وليس فقط

(1) أو لعل الناسخ هو الذي وقع في هذا الإغفال، وإن كنا نرجح أن السهو قد وقع لابن رشد لا للناسخ، وذلك لمكان الاحتمالات التي نوردها في السياق نفسه في الصلب.

(2) ابن رشد، م م س، ورقة 119 و.

عن الزمـان، مثلما هي الحـال في الاحتمـالات المشار إليهـا فيمـا تقـدم[1].

تتمثل الإضافة الأساسية الثالثة، والأخيرة، التي يقدمها الشرح مقارنة إلى التلخيص والمختصر أيضاً، في سياق مناظرة الموقف الأفلاطوني ومن سار على نهجه، في إشكال كون العالم أو فساده، وذلك بخصوص مسألتين هامتين تحيل إحداهما على تاريخ الفلسفة بمعناه الضيق، بل بمعناه الأضيق، أي من حيث هو قضية خاصة بالفلسفة الرشدية في تحولاتها وانعطافاتها في المتن والفكر، في آن واحد، بينما تجنح المسألة الثانية إلى الانخراط ضمن تاريخ الأفكار بمعناه العام، أي بالمعنى الذي تتقاطع فيه قضايا الفكر مع اهتمامات العقيدة والناس والمجتمع، ولا سيما في المدينة الإسلامية عموماً وفي الغرب الإسلامي بوجه خاص.

أما المسألة الأولى فيمثلها موقف ابن رشد من التقاطب الأرسطي الأفلاطوني في القول بمدى كون العالم أو فساده أو عدم كونه ولا فساده من جهة، وفي القول، من جهة ثانية، بالدهر وبطبيعة العلاقة بينه وبين الزمان. وإذا كان الشق الأول من المسألة يلتقي مع المسألة الثانية المشار إليها في هذا السياق، فإن الشق الثاني منها أكثر التصاقاً بتاريخ الفلسفة منه بتاريخ الأفكار. فإذا كان أفلاطون يقول بالدهر وبأسبقيته على الزمان الحادث واللازم عن حركة الفلك، الأمر الذي يؤول إلى إمكان القول بكون العالم وعدم فساده البتة، فإن أرسطو، إذ يوافق على القول بحدوث الزمان على أنه إنما هو عدد

(1) ابن رشد، م م س، ورقة 119 ظ- 120 و.

يقول ابن رشد بهذا الصدد ما يلي:

«يريد بذلك فيما أحسب أن طبيعة الأشياء التي زعموا أنه ركب منها العالم لما كانت مخالفة لطبيعة الخطوط التي ركبت منها الأشكال ظهر لنا من ذلك فساد تمثيلهم، وقامت من ذلك الحجة لنا عليهم، وإنما أراد بذلك أن تلك الأشياء التي ركب منها العالم من جهة أنها أجسام موجودة بالفعل يلزم أن تكون في مكان وزمان، وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون متقدمة (في الأصل مقدمة) على العالم بالزمان.

حركة الفلك لا غير، إلّا أنه لا يقول بالدهر ولا بكون العالم أصلاً. وإذا كان ابن رشد، أيضاً، لا يوافق على القول بوجود الدهر فهو يحاول، مع ذلك، التخفيف من حدة التقاطب بين الموقفين الأرسطي والأفلاطوني في مدى كون العالم أو عدم كونه.

يستفاد ذلك من استحضار أبي الوليد للموقف المتعصب لأفلاطون بحسب عبارته، إذ يقول، في هذا المعنى، مشيراً إلى أفلاطون وأصحابه، أو المتعصبين له، ما يلي:

«والمتعصبون لأفلاطون يقولون إن تشبيه أفلاطون لكون العالم من اسطقساته بكون[1] الأشكال من الخطوط والسطوح هو دليل على أن العالم لم يزل عنده وأنه إنما قصد بهذا القول أن يعرف <هل>[2] أجزاؤه متقدمة بالطبع على الكل لا أنه يكون بالحقيقة، وإن كان أراد هذا فليس بينه وبين أرسطو خلاف أصلاً، لكن إنما في تصريحه أن العالم مكون وأنه غير فاسد لأنه لا يفهم من الكون هذا المعنى إلّا بعسر، وبخاصة عند قوله إنه صار من لا نظام ولا شرح إلى نظام وشرح»[3].

ينكر أبو الوليد، بناءً على ذلك، إمكان القول بالدهر مؤكداً على أن أفلاطون إما أنه أساء التعليم، أو اللفظ والعبارة، أو أنه حاد عن الحق ومال إلى الخطأ، حيث يقول:

---

(1) في الأصل (تكون)، والصحيح ما اثبتناه.

(2) ساقطة في الأصل والسياق يقتضيها، فتأمل. ونحن لا نوافق أسعد جمعة في اقتراحه أنها يجب أن تكون «أن» لأن اقتراحه هذا يستلزم تعديلا آخر هو إصلاح (اجزاؤه) بـ(أجزاءه) وهو ما لا نرى حاجة إليه.

(3) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 119و.

«ولذلك لا معنى لقول أفلاطون إنها - أي الاسطقسات - متقدمة بالدهر على العالم فإن ما شأنه أن يوجد في زمان ليس يوجد في غير زمان، وما ليس شأنه أن يوجد في زمان فإنما المتقدم فيه والمتأخر من جهة الوجود كالحال في الخطوط مع الشكل... فإن كانوا أرادوا - أي الأفلاطونيين - بقولهم إن العالم مكون أنه من علل متقدمة عليه في الوجود فهو معنى صحيح، لكنه لا يحتمله لفظهم، فهم بين أحد أمرين، إما أن يكونوا قد أخطأوا وحادوا عن الحق، وإما أن يكونوا قد أساؤوا التعليم...»[1].

يبدو أن الشرح إنما يعمل، هاهنا، على استعادة الموقف الرشدي في المختصر مبتعداً، بعداً ما، عن التلخيص. ذلك أن التلخيص لا يشير، من قريب ولا من بعيد، إلى هذا التقاطب وما يحتمله من إمكانات القراءة والتأويل، في حين أن المختصر يقدم المعطيات نفسها التي نقف عليها في الشرح، لكن مع امتياز وتميز عن الشرح يتمثل في الإعلان عن هوية أحد هؤلاء المتعصبين، بحسب عبارة ابن رشد نفسها، دون اللجوء إلى استعمال هذه العبارة الواردة في الشرح، وأيضاً دون العناية بالموقف الأفلاطوني في التمييز بين الزمان والدهر. وليس شخص الفيلسوف المشار إليه، هاهنا، سوى ثامسطيوس، حيث يقول ابن رشد في مختصر السماء والعالم:

«وأما ما يعتذر به ثامسطيوس عن أفلاطون بأنه إنما يريد بقوله إن العالم مكون وإنه يبقى أزلياً ليس الكون الذي من مبدأ زماني بل على غير ذلك مما يقال عليه اسم الكون مما ليس في زمان، فإن الكون الحقيقي إن لم يرده أفلاطون فنحن وهو متفقون، إلّا أنه أساء العبارة حين استعمل في التعليم البرهاني اسماً مستعاراً، فإن استعمال أمثال

(1) ابن رشد، م م س، ورقة 119ظ - 120و.

هذه الأسماء في التعليم هو أقرب إلى التغليط منه إلى التعليم، وإن كان أراد المعنى الحقيقي فبين أن ذلك القول لازم له...»[1].

أما المسألة الثانية التي تحيل، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، على تاريخ الأفكار والمجتمع، والتي يتميز فيها الشرح عن كل من المختصر والتلخيص في آن واحد، فتتمثل في إثارة الموقف الكلامي الإسلامي من الإشكال نفسه، أي إشكال مدى إمكان القول بكون العالم وفساده أو عدم ذلك، حيث يؤكد أبو الوليد، في خاتمة هذا القول، على أنه من المحال أن يكون شيء ما غير كائن ومع ذلك فهو صائر إلى الفساد، إذ لا بد لكل ما هو غير كائن أن لا يفسد، كما أنه لا مناص لكل فاسد من أن يكون كائناً. لكن أبا الوليد يعتبر، كما ألمعنا إلى ذلك في موضع سابق، وهو نفسه ما يؤكد عليه أيضاً في هذا المقام، أن هذا القول الكلامي خارج عن الطبع والعقل، إذ بالرغم من جوازه منطقياً، أي باعتباره واحداً من الافتراضات الممكنة، إلّا أنه لم يقل به ولا واحد من المتقدمين، بل ولا واحد من العقلاء. يقول ابن رشد في هذا السياق:

«فأما القول بأن العالم تكون من لا شيء، كما يقوله المتكلمون من أهل ملتنا، فإنه يلزم عنه إلّا يكون مكوناً، وذلك أن الكون لا يصح أن يكون من العدم[2] بالذات، كما لا يصح أن تكون الحرارة من البرودة بالذات، إلّا لو قبل[3] الضد ضده، فإذا لم يقبل العدم الوجود لأن ذات العدم ليس ينقلب وجوداً، فإما أن يكون العالم معدوماً الآن أو لم يزل موجوداً ومحال أن يكون معدوماً فهو لم يزل موجوداً، ولذلك لم يقل أحد من القدماء بهذا القول لأنه شنيع مستحيل. وقد

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص 35؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س ن، ص 53.

(2) في الأصل (القدم)، وظاهر أن الصواب ما أثبتناه، فتأمل.

(3) في الأصل (قيل)، والصحيح، كما ترى، ما أثبتناه.

بينا أن قولهم مخالف لظاهر الشريعة فيما كتبناه في تصحيح عقائد شريعتنا الأولى وما داخلها من التغيير»[1].

لعل مما يفسر استدعاء أبي الوليد للموقف الكلامي، في هذا الموضع بالذات، ذلك التوافق الظاهر بين المذهبين الأفلاطوني والكلامي في القول بكون العالم. لذلك يبدو وكأن ابن رشد يريد أن يرفع الالتباس الحاصل بهذا الخصوص، من خلال بيان أن الكون الذي يقصده أفلاطون ليس هو ذاك الذي يرومه المتكلمون، فهؤلاء إنما يعنون بالكون كون العالم من لا شيء، أي من عدم مطلق، أو من العدم بالذات، فيقعون، بذلك في نظر ابن رشد، في تناقض منطقي صارخ مفاده أن يصير الضد إلى ضده، وذلك بأن ينقلب ذات العدم إلى وجود، وهو ما يؤول إلى انقلاب الطبائع واختلاط الأجناس والأنواع، ومن ثم إلى ارتفاع الأسباب، فلا يكون الكون أصلاً، وذلك خلاف ما يقول به المتكلمون. على أن المتكلمين لا يناقضون، بهذا، وضعهم الأول فحسب، وهو القول بالكون، وإنما يخالفون، بذلك أيضاً، أصول الملة والظاهر من أمر الشريعة، وذلك في غاية الشناعة[2]. لذلك فالموقف الحق الذي يقول به المتكلمون ليس هو أن العالم كائن غير فاسد، كما يذهب إلى ذلك أفلاطون، ولا أنه كائن فاسد، كما يوهم بذلك مذهبهم، بل هو أنه غير كائن وهو، مع ذلك، فاسد فساداً مطلقاً.

من هنا، فأفلاطون إنما يقصد بكون العالم الكون الذي يكون من شيء، إذ لا شيء لديه من لا شيء. لكن لا يخلو موقف أفلاطون لدى ابن رشد، مع ذلك، من بعض الإشكال، أو العواصة، فهو عندما يقف أمام قول أرسطو الذي يحكي عن أفلاطون بأنه يذهب إلى أن السماء لا بدء لها ولانهاية، يوضح،

(1) ابن رشد، م م س، ورقة 120 ظ – 121 و.

(2) ابن رشد، م م وس ن.

بحسب ما انتهى إليه نظره في الموضوع، أن معنى هذا التصريح أن أفلاطون يعتقد أنه لا يأتي على العالم زمان ينحل فيه إلى الاسطقسات التي منها كان كونه[1]. معنى ذلك أن هذا القول بقدر ما يؤكد على عدم فساد العالم فهو يلح، أيضاً، على عدم كونه بالمعنى المتداول لدى متكلمي الإسلام. فالكون، عند أفلاطون إذن، لا يكون من عدم، مثلما هو الأمر عند المتكلمين، بل إنما يكون من مبدإ، أي من الوجود ذاته. من هنا، يمكن في الوجود أن ينقلب إلى وجود، أي من حال في الوجود إلى حال أخرى فيه، لكنه غير ممكن أن ينقلب من الضد إلى الضد، أي من العدم المطلق، إلى الوجود التام.

ذلك ما يجعل المتكلمين يقفون مع أفلاطون، على الرغم مما بينهم وبينه من توافق ظاهر، على طرفي نقيض في القول بكون العالم أو فساده أو بعدم كونه ولا فساده أو في غير ذلك من الاحتمالات الموجودة في العالم، بهذا الشأن، كأن يكون كائناً غير فاسد أو غير كائن ولكنه، مع ذلك، فاسد. فإذا كان العالم، في عرف علماء الكلام من أهل ملة الإسلام، غير كائن ولكنه فاسد، فإنه، لدى أفلاطون، كائن غير فاسد، بالرغم من أن المتكلمين قد يقرون بنوع من الكون وبالرغم، أيضاً، من قول أفلاطون بأن العالم كائن، إذ لا وجه للشبه بين هذين النوعين من الكون، لأن أحدهما، وهو الذي يقول به أفلاطون، مقبول ولا خلاف فيه لدى ابن رشد لمكان كونه من مبدأ، أو من شيء، أو ذات، في حين أن الكون الآخر، وهو الذي يذهب إليه المتكلمون، غير معترف

(1) ابن رشد، م م س، ورقة 115 و.
نقرأ بهذا الخصوص ما يلي:
«إنه ليس يأتي عليها (أي السماء) وقت تنحل فيه إلى المبدأ الذي تكونت منه ولا لوجودها (في الأصل لموجودها) نهاية في الزمان المستقبل، وهذا هو مذهب أفلاطون في العالم وذلك أنه يرى أنه تكون بعد أن لم يكن (في الأصل تكن) وأنه غير فاسد وإن صار (كذا في الأصل ولعلها وأنه صار أو وأنه صير، فتأمل) به من غير نظام إلى نظام».

به لدى أبي الوليد ما دام من عدم مطلق، إذ لا يجوز في نظره كون شيء من لا شيء.

مع ذلك، هنالك اعتراض ممكن على كلام ابن رشد عن المتكلمين، إذ هو نفسه يميز، في كثير من كتبه، سواء في هذا الأمر أو في أمور أخرى غيره، بين الموقفين الأشعري والمعتزلي، ولا سيما في مختصر المستصفى وفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت، وهي التواليف التي يبدو أنه يحيل عليها في هذا الموضع من الشرح، كما ينبه على ذلك أيضاً الأستاذ المرحوم «جمال الدين العلوي»، لكن في حق الفصل والمناهج دون كتابي مختصر المستصفى والتهافت. ولئن كان هذا الأمر غير وارد، أصلاً، في حق مختصر المستصفى لمكان العوامل الخاصة التي تحكمت في وضعه من حيث الزمان والبرنامج، كما أوضحنا ذلك في عمل سابق[1]، فإنه ليس كذلك بالنسبة للتهافت حيث إن الأمر يحتاج، فيما نعتقد[2]، إلى مراجعة، إذ لا معنى لإقصاء التهافت من هذا التصريح الذي يقول ابن رشد، بمقتضاه، عن المتكلمين:

> «وقد بينا أن قولهم مخالف لظاهر الشريعة فيما كتبناه في تصحيح عقائد شريعتنا الأولى وما داخلها من التغيير»[3].

ذلك أننا نقف في التهافت فعلاً، وأيضاً في مختصر المستصفى، أو الضروري في أصول الفقه، كما في الكتابين الآخرين وهما الفصل والمناهج، بل وبصراحة ووضوح لا نلفيهما في ذينك الكتابين، معاً، على المواقف نفسها فيما نحن بسبيله، أي على تمييز قول المعتزلة عن أقاويل غيرهم من

---

(1) محمد مساعد، مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد، م س.

(2) جمال الدين العلوي، نشرة تلخيص السماء والعالم، م س، ص 147، ذلك ضمن ما تبقى من الهامش 381.

(3) ابن رشد، م م س، ورقة 121 و.

المتكلمين، وبخاصة منهم الأشاعرة، في اعتناق فكرة شيئية المعدوم، فيكون أصحاب الأصول الخمسة، بذلك، أكثر قرابة من الفلاسفة، إذ إن العالم، لديهم، كائن بالفعل، أي موجود من شيء ما. فلقد صرح ابن رشد، منذ أولى فترات الشروع في إنجاز مشروعه الفكري[1] في مختصر المستصفى، إن المعتزلة يقولون بشيئية المعدوم وأنه

«قد كان ينبغي للمتكلمين ألّا يشاحوا المعتزلة في مثل هذا»[2].

سوف يعرض التهافت لهذا المعنى ذاته لكن بصورة أكثر بسطاً ودقة، حيث يبرز أبو الوليد قيمته ومحالاته وحدود توافقه مع ما يقول به الفلاسفة، ولا سيما بالوقوف على دلالات كل من الإمكان والقوة والقول بضرورة تطابقهما في الدلالة لئلا يجنح الإمكان إلى العدم ولا إلى الوجود بالفعل لما في ذلك من شناعات، فيما يبدو، إذ العدم لا شيء أصلاً فلا يصح في حقه القول بإمكان أو غيره من أسباب الوجود، كما أن الوجود بالفعل ضروري فلا مجال، البتة، للحديث فيه عن إمكان، وإلّا وقعنا في التناقض. لذلك يقول ابن رشد انطلاقا من حد الممكن بأن:

---

(1) ليس ما بأيدينا ما يجعلنا نقطع بهوية النص الذي افتتح به ابن رشد هذا المشروع، فقد يكون مختصر المنطق أول ما صنف أبو الوليد، ومن ثم، باكورة أعماله وتواليفه، كما يذهب إلى ذلك الأستاذ المرحوم جمال الدين العلوي، كما قد يكون مختصر المستصفى هو هذه الباكورة غير المعروفة، كما اقترحنا ذلك، خاصة أنه أقدم تواليف في زمان الكتابة لدى ابن رشد، بحسب ما تقدمه لنا معطيات المتن الرشدي حتى الآن، وأيضاً لأسباب أخرى ليس هذا مجال القول فيها وقد أوضحنا شيئاً منها في رسالتنا المشار إليها في مواضع سابقة.
محمد مساعد، م م س. وأيضاً جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س ن، ص 49 – 50.

(2) ابن رشد، مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 125.

«حد... الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألّا يوجد، وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالت المعتزلة إن المعدوم هو ذات ما، أعني المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة، أعني أنه من جهة القوة والإمكان الذي له يلزم أن يكون ذاتاً ما في نفسه فإن العدم ذات ما، ذلك أن العدم يضاد الوجود، وكل واحد منهما يخلف صاحبه، فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه...»[1].

يخلص أبو الوليد، بعد النظر في المحالات التي تلزم القول بأن الإمكان هو إما العدم أو الوجود بالفعل، إلى ضرورة وجود موضوع، أو قابل، للتغير والتكون يسميه طبيعة، أو هيولى، ويقر أنه من لحظات التقاطع المتميزة بين الفلاسفة والمعتزلة، إذ يقول:

«فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها إلّا أن الفلاسفة ترى أنها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل، أعني لا تتعرى من الوجود وإنما تنتقل من وجود إلى وجود، كانتقال النطفة مثلاً إلى الدم وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للجنين. وذلك أنها لو تعرت من الوجود لكانت موجودة بذاتها، ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون. فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولى، وهي علة الكون والفساد، وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد[2].

لعل مما لا يذكره ابن رشد أو لا يبسط القول فيه، هاهنا على الأقل، هو ما

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، م س ن، ص 104- 105.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص 106-107.

تختص به المعتزلة، ومن ثم، حدود التوافق بينهم وبين الفلاسفة، بهذا الصدد، إذ من الواضح أن الموافقة تنحصر عند عتبة القول بوجود موضوع للتغير، لكن لا يلبث أن يتبدى الشقاق بين الفريقين في قول الفلاسفة بتلازم الصورة والهيولى في الوجود بالفعل في كل الأحوال، وهو ما لا يبدو أن المعتزلة تقول به، مما يجعل الإمكان لديهم يميل نحو اللاوجود أو نحو نوع من اللاوجود الذي قد يعصف، أصلاً، بالوجه الإيجابي للإمكان.

ذلك ما يوضحه ابن رشد، بصورة أكثر جلاءً، في موضع آخر من التهافت، إذ يقول بانه ما دام من غير الممكن ان ينقلب الضد إلى ضده، ولا أن يصير العدم نفسه إلى الوجود، فإنه:

«لذلك قالت المعتزلة إن العدم ذات ما إلّا أنهم جعلوا هذه الذات متعرية من صفة الوجود قبل كون العالم[1].

سوف يعرض ابن رشد، في هذا المقام من القول، للدعاوى وللمقدمات التي يقيم عليها المعتزلة موقفهم هذا، ومن ثم، لتلك التي يحاولون، ومعهم الأشاعرة، أن يبرهنوا، اعتماداً عليها، على استحالة أن يكون شيء من شيء، وهي الدعوى النقيض لتلك التي يقيم عليها الفلاسفة صرح مواقفهم من العالم، وهي استحالة أن يكون شيء من لا شيء.

يمكن إجمال الإلزامات والاستدلالات الاعتزالية، في هذا الشأن، في اثنين، أحدهما، وهو في نظر ابن رشد، الأكثر إقناعاً، التحوط من القول باللانهاية، إذ يقول ابن رشد، عن المعتزلة هاهنا، بأن

«الأقاويل التي ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها أنه لا يكون شيء من شيء هي أقاويل غير صحيحة وأقنعها أنهم قالوا لو كان شيء عن شيء لمر الأمر إلى غير نهاية»[2].

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 222.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص 222-223.

لا يوافق ابن رشد على هذا الإلزام إطلاقاً، لأنه إذا جاز، في نظره، للقول بأن لا شيء من لا شيء أن يؤول إلى الاعتقاد بوجود اللانهاية بالفعل ففي ما يتحرك على الاستقامة دون ما يتحرك على جهة الدور وما الموضوع فيه أزلي، إذ إن

«الجواب إن هذا إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة لأنه يوجب وجود ما لانهاية له بالفعل وإما دوراً فليس يمتنع مثل أن يكون من الهواء نار ومن النار هواء إلى غير نهاية والموضوع أزلياً»[1].

أما الإلزام، أو بالأحرى الاستدلال، الثاني الذي يتذرع به المعتزلة، في هذا السياق، فهو الاحتراز من الدعوى القائلة بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فبما أن هذه المقدمة، على مذهبهم، صحيحة، وإذا أضفنا إليها مقدمة أخرى لا تقل عنها صحة، وهي أن الكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث، فلا بد لهذا الكل كله، وهو العالم، من أن يكون، مثله في ذلك مثل أجزائه، حادثاً لدى المعتزلة.

لا يوافق ابن رشد، أيضاً، على هذا الاستدلال، وذلك بالعمل على دحض كبراه، وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. عمدة أبي الوليد، في هذا الدحض، أو التفنيد، ثلاثة اعتبارات: أولها، إن الشاهد يشهد على خلاف ذلك، أي على أن كل شيء فإنما هو دائماً عن شيء، وثانيها، إن الجسمية المطلقة غير حادثة، وبما أنها جزء مما يتشكل منه الكل، فهذا الكل أيضاً غير حادث، وثالثها، إن جواز القول بحدوث ما لا يخلو عن الحوادث إنما يصح، لو صح، في ما لا يخلو عن حادث بعينه لا فيما لا يخلو عن حوادث لا أول لها لأنها واحدة بالجنس[2].

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 223.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

سوف يميز ابن رشد بين الموقف الاعتزالي ونظيره الأشعري، في هذا السياق، حيث يقدم أصحاب أبي الحسن الأشعري، في نظر أبي الوليد، نوعاً من التعديل، أو التصحيح، لهذا الموقف الذي يذهب إليه أهل العدل والتوحيد، وذلك للوعي الذي حصل لدى أصحاب نظرية الكسب بهذه الشناعات فقالوا بما يقول به الفلاسفة لكن على جهة الإمكان لا على جهة الضرورة والوجوب كما هو الأمر لدى الفلاسفة. يقول أبو الوليد، بهذا الخصوص، ما يلي:

«ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها ولا آخر، وذلك هو واجب عند الفلاسفة»[1].

واضح أن لدى ابن رشد إدراكاً لا يخلو من دقة بضروب التقاطب والتطابق القائمة بين المتكلمين، أشاعرة ومعتزلة، من جهة، وأيضاً بينهم، ككل، وبين الفلاسفة، من جهة ثانية. هذا الإدراك هو الذي يغيب في شرح السماء والعالم، حيث يبدو ابن رشد وكأنه لا يفهمه أو أنه تراجع عنه واستنسخه بسواه. لكن إذا استحضرنا أن هذا الشرح إنما وضع بعد تأليف التهافت بزمن غير يسير،

= نقرأ بهذا الصدد ما يلي:

«إن معتمدهم في حدوث الكل هو أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، واحد ما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال، إذا سلمت لهم هذه المقدمة، هو أنهم لم يطردوا الحكم لأن ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على أنه حادث من شيء لا من لا شيء، وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء، وأيضاً فإن هذا الموضوع، عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الأولى، ليس يخلو عن الجسمية والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة، والمقدمة القائلة: إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث ليست صحيحة إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه، واما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثاً».

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 223– 224.

وبعد وضع مختصر المستصفى الذي يوحي بهذا الوعي قبل ذلك بزمن طويل، وأيضاً إذا استحضرنا أننا لا نقف ولا في واحد من تواليف ابن رشد، السابق منها على التهافت بوجه خاص أو اللاحق له، على ما يعلن، أو ينم، عن تراجع ممكن في موقفه بهذا الشأن، وكذلك إذا استحضرنا الالتزام المنهجي الرشدي الذي لا يفتأ أبوالوليد يكرر، بمقتضاه، بما مفاده أن لكل مقام مقالاً يخصه ويلائمه، فسوف لا يكون من الواجب إلّا أن نقبل بموقف ابن رشد كما ورد في الشرح، على أن نردفه بما ورد في التهافت على الخصوص، وذلك لنشكل صورة أقرب إلى «الحقيقة» والتمام عن التصور الرشدي، بهذا الشأن، وذلك مما يؤكد على ضرورة التعامل مع كل المتن الرشدي بكامل التساوي في العبارة عن فكر فيلسوف قرطبة ومراكش، فإذا كان شرح السماء والعالم يتيح لنا فرصة أفضل من التلخيص والمختصر للاطلاع على الامتدادات والحمولات غير الفلسفية لموقف ابن رشد من كون العالم أو فساده أو عدم ذلك، وذلك عبر مناظرة علماء الكلام، فإن تواليفه الموضوعة، ولاسيما منها التهافت والفصل والكشف، تمكننا، أيضاً وبصورة أكثر بسطاً ودقة، من التعرف على مقدار معرفة أبي الوليد بآراء مواطنيه ومشاركيه في الملة، وعلى أسباب هذه المعرفة أو الجهل[1]، وذلك بقدر معرفته بآراء الفلاسفة كما تشي بذلك، بوجه خاص، نصوصه الشارحة.

---

(1) من قبيل ذلك مثلًا ما يذكره ابن رشد، في الكشف، عن عدم وصول كتب المعتزلة إلى الغرب الإسلامي، ومن ثم، عن كون ذلك عائقاً لمن يرغب في التعرف إلى مذاهبهم، ذلك إذ يقول: «وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية».
ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، نشرة م. ع. الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، آذار/ مارس، 1998، ص 118.
وبالجملة فتلك مسألة حققنا في شيء منها في رسالتنا المشار إليها في غير ما موضع مما تقدم فليطلب بعض مما يفيد هذا المعنى هنالك.

تلك معظم القضايا التي يتفق فيها الشرح مع التلخيص، أو يتميز فيها عنه، فيما يخص مناظرة الموقف الأفلاطوني، وكل من رام مرامه أو كاد، كالمتكلمين أو غيرهم، في مسألة كون العالم أو فساده.

لعل مما يحتاج إلى تأكيد، فيما نحن بسبيله، أن نسجل، في خاتمة هذه المناظرة، أن أبا الوليد لا يقبل، بأية حال من الأحوال، أن يكون كائن غير فاسد، ولا أن يصير غير كائن إلى الفساد. معنى ذلك، أيضاً، أنه من غير الممكن أن يوجد متناه غير متناه، كما لا يمكن تصور غير متناه متناهياً، مثلما أنه يستحيل، في العالم، قيام متناه من الجهتين. إن العالم لامتناه من طرفيه، مع العلم أن الكلام عن طرفين للعالم، في هذا المقام وكما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، ليس إلّا على جهة الاستعارة والدلالة على المعنى المراد، لا على الحقيقة وبالذات.

يلاحظ، أيضاً، أن البناء الاستدلالي الذي اعتمده ابن رشد قد اعتمد، في هذه المناظرة، سواء في نصوصه الشارحة أو الموضوعة، على عدة أسس مركزية هي الاستقراء والشاهد، وأيضاً على القياس وعلاقة النسبة المنطقية والرياضية، فضلاً عن بعض المعطيات الهندسية.

لا بد، أيضاً، من التنبيه إلى الأهمية البالغة لانفتاح الموقف الرشدي، في الشرح بوجه خاص، وفي التهافت بوجه أخص، على بعض هموم الثقافة والمدينة الإسلاميتين، من خلال الإشارة إلى الموقف الديني الإسلامي من كون العالم وفساده، وأيضاً عبر محاورة المتكلمين لا بصورة مفردة، كما قد يفهم من فصل المقال ومناهج الأدلة والتهافت، ولكن في قلب تاريخ الفلسفة، إذ يبدو أن من غير الممكن، حتى في حال الشرح، عدم الانشغال بالقضايا الآنية التي يقتضيها زمان ابن رشد ومكانه. وبالجملة فهناك مراوحة، في الشرح والتهافت أساساً، بين تاريخ الفلسفة، من جهة، وبين تارخ الأفكار والمجتمع الإسلامي، من جهة ثانية.

على أن الانفلات من فعل الشرح لا يتم لابن رشد بهذا فقط، أي بمجرد الاهتمام بقضايا المدينة الإسلامية وهمومها، ولكن أيضاً بطبيعة القول الشارح ذاته، مضموناً واستدلالاً، وتلك أمور غالباً ما يند فيها القول الرشدي، كما ألمعنا إلى ذلك في كثير من المواطن، عن متابعة مواقف المعلم الأول، وذلك مما يسمح لابن رشد أن يشكل آراءه الخاصة التي كثيراً ما ينسبها لأرسطو، على أنها ثاوية في أقاويله بالقوة، وإن كان، في بعض الأحيان، يصرح بأنها من الإضافات التي يلزم الأخذ بها ولو أنها ليست لأرسطو إلّا أنها، في نظره، لا تتعارض مع ما يقول به الحكيم، بل إنها تتطابق مع مذهبه كل التطابق.

بعد الموقف الأفلاطوني ومن لف لفه من النظار، أو من وشى مذهبه ببعض من هذا اللف، يعرض ابن رشد، في التلخيص، للمذهب الثاني، وهو الرأي الذي ينسبه، في الشرح، إلى أنبادقليس دون أن يجعله ثانياً كما في التلخيص. ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف الشكلي، إلى حد ما، بين التلخيص والمختصر فإن الرأي المراد، هاهنا، هو الرأي الذي يذهب القائلون به إلى أن العالم يكون ويفسد مراراً كثيرة. لكن هذا الكون والفساد لا يلحقان الصورة، أو الحد والماهية، بل إنما يبقيان في حدود أحوال العالم، أو أعراضه، فيصير العالم، بصورة دورية، من حال إلى حال، ومن عرض إلى آخر، وطبيعته، مع ذلك، واحدة لا يطرأ عليها تغير ولا استحالة[1].

يعترض ابن رشد على هذا المذهب، في التلخيص، بثلاثة اعتراضات لا نلفي منها، في الشرح، وبما يكفي من الوضوح والدقة، إلّا الاعتراضين الثاني والثالث مع غير قليل من الإسهاب في تقليب وجوه النظر مما لا نقف عليه في التلخيص.

أول هذه الاعتراضات، وهو ذو طبيعية وقائية، فيما نعتقد، لأن ابن رشد

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 147.

إنما يواجه فيه ما يمكن أن يؤول إليه هذا المذهب، ولو أن أصحابه لا يقولون بهذا القول الممكن، وهو أن الاستحالة، بحسب هذا المذهب، قد تكون في الصور، أو في الحد والماهية. ذلك أن الانتصار لهذا المذهب، لو أمكن، أو لو وجد من يعتنقه، إنما يسوق إلى الاعتراف بغير الطبائع الخمس. يقول ابن رشد في هذا السياق على جهة الافتراض:

«ولو أن هؤلاء رأوا أن العالم يستحيل دوراً إلى صور متغايرة بالماهية والجوهر، لقد كان يلزمهم أن تكون هاهنا طبائع أخر غير الطبائع الخمس وذلك مستحيل...»[1].

لقد اعتبرنا هذا الاعتراض وقائياً، لأن أبا الوليد يحاول فيه أن يقطع الطريق على كل من قد تسول له نفسه اعتناقه، مع خروجه عن الطبع، ما دام إنما يراد به إضافة طبيعة أخرى إلى الطبائع الخمس، وذلك ما تبين امتناعه، بأي حال من الأحوال، لدى ابن رشد، كما أثبتنا في مواضع سابقة.

لعل من غير الخفي أن يلاحظ المتتبع اليقظ أن أبا الوليد بقدر ما يلح، هاهنا، على لانهائية العالم في الزمان، بقدر ما يؤكد على تناهيه في العدد والوجود، إذ لا يمنع مانع من أن ينتهي الإقرار السالف، أي الاعتراف بوجود طبائع أخرى غير تلك المتعارف عليها، إلى القول بوجود ما لانهاية له من الطبائع، فيكون العالم لامتناهياً، في العدد والعظم، لمكان عدم تناهي اسطقساته، وتلك من الشناعات التي لاحظنا، فيما تقدم، أن أبا الوليد لا يقبل بها البتة.

يتقوم الاعتراض الثاني، في التلخيص، على استحالة أن يكون الكون والفساد دوراً وإلى ما لانهاية من ملاحظة أن التغير، وهو لا يمس الجوهر بل يبقى في حدود الأعراض، إنما هو استحالة في الكيف وليس كوناً ولا

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

فساداً، لأن الكون والفساد، على القصد الأول، إنما يكون في الجوهر لا في الأعراض مثلما هي الحال في الكيف. نقرأ بهذا الخصوص، في عقب القول السالف، ما يلي:

«ولذلك لا يقولون بهذا وإنما يزعمون أن هذه الاستحالة في حالاته. فلذلك لا يقولون بكون العالم وفساده مطلقاً بل في عرض من أعراضه. ومثل هذا فهو استحالة في الكيف لا كون وفساد في الجوهر»[1].

سوف يعصف الاعتراض الثالث بهذا المذهب الثاني من أساسه، إذ يكشف فيه ابن رشد أن القول بكون الكون والفساد ما يفتأ أحدهما يعقب الآخر ويتلوه بدون انقطاع، وهو الأمر الذي يراد منه، في الظاهر، إثبات التناهي للعالم، إنما يؤول إلى القول بنقيض ذلك، أي إلى القول بأن العالم أزلي فتتالي الكون والفساد معناه لا إن العالم حادث وفاسد، أي متناه في البدء كما في المآل، بل معناه أنه، على خلاف ذلك، لا بدء له ولانهاية، ومن ثم، فهو لامتناه في الزمان من طرفيه مادام التغير، بموجب ما انتهى إليه الاعتراضان السالفان، لا يمس طبيعة العالم التي تبقى أزلية، فيبقى التغير بعيداً عن ماهيته أو حده، ولا يصيب منه إلّا الأعراض والأحوال، فلا يتجاوز حدود الكيف دون الجوهر والماهية. يقول ابن رشد، بهذا الصدد، ما يلي:

«وأما الفرقة التي تقول بكون العالم تارة وفساده تارة، فإنه إذا تؤمل قولهم ظهر منه أن العالم، على رأيهم، أزلي. وذلك أنه ليس يستحيل، عندهم، من حالة إلى حالة وطبيعته طبيعة واحدة بعينها...»[2].

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

ذلك ما يؤكد عليه الشرح، حيث يذهب أبو الوليد إلى أن ما يلزم أصحاب هذا المذهب، ويذكر منهم انبادقليس، وهو الاقتراح الذي يميل إليه، أيضاً، «تريكو« مضيفاً إليه «هيراقليطس» ومؤكداً على أن أرسطو إنما يفكر، هاهنا، في انبادقليس أكثر من هيراقليطس، هو

«أن يكون العالم أزلياً في جوهره كائناً فاسداً في أعراضه»[1].

على أن هنالك نوعاً من الشك في مفهوم الصورة الذي يرد لدى أرسطو، حكاية عن القائلين بهذا المذهب، وهو الشك الذي لم يشر إليه ابن رشد في التلخيص، إذ اكتفى بالإشارة إلى أن الكون، لدى هؤلاء، ليس من صورة إلى صورة بل فقط من حال إلى حال. أما في الشرح فيقول بأن مفهوم الصورة معناه الحال والعرض، مستدلاً، على ذلك، بالمثال الذي اعتمده أرسطو، وهو تشبيه نسبة تعاقب الكون والفساد إلى العالم دوراً بنسبة تعاقب الرجولة والصبا في الأشخاص والعكس[2]، وهو نفسه المثال الذي يستعمله أرسطو[3]، أو بتعاقب الصبا والاكتهال والشيخوخة، لو كان ذلك ممكناً في الإنسان، كما يقول في التلخيص[4].

غير خاف أننا، مع ابن رشد هاهنا، بإزاء نوع من التسامح الفائق وغير المألوف لديه وهو المعروف بمراقبة قوله، لفظاً واستدلالاً، في كل لحظة من لحظات تشكله. ذلك أن الصورة لا تكون إلّا جوهراً في أعراف الفلسفة الرشدية وتقاليدها، أما أن تتلون بلون العرض والحال فهذا مما لا يمكن لابن رشد أن يقبل به، ولعله إنما يسمح بهذا التجوز، في هذا الموضع، لاستساغة

---

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 121 ظ.

(2) ابن رشد، م م وس ن.

(3) أرسطو، في السماء، م س، ص 200. وأيضاً شرح السماء والعالم، م س، ورقة 121 و.

(4) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 147.

العبارة الأرسطية في الترجمة العربية التي كان على أبي الوليد أن يتعامل معها في هذا المقام.

يعتمد ابن رشد، بهذا الصدد، دليلاً آخر يستند فيه، أيضاً، إلى قول أرسطو بأن حد الاسطقسات وشرحها واحد في الافتراق والاجتماع، فمعنى أن يكون شرح الاسطقسات واحداً هو أنها لا تختلف بالحد والماهية في حالي التركيب والتحليل، أو التفكيك، لأن الاختلاف إنما يلحق هذه الأحوال لا تلك الطبائع.

بيد أن مفهوم الحال لايزال يثير غير قليل من الشكوك، فهل هوتركيب العالم نفسه أم أنه التركيب الذي يكون في الأجسام التي منها يتركب العالم[1]؟ ثم هل أحوال العالم واحدة بالنوع أو غير متناهية؟ وأيضاً هل هي أزلية أم غير أزلية سواء بالنوع أو بالشخص؟ وما الانعكاسات الممكنة، لذلك كله، على العالم ككل[2]؟

مهما يكن فإن الاختيار الأخير الذي يبدو أن انبادقليس وشيعته يميلون إليه، في نظر ابن رشد، هو القول بأن العالم أزلي بأزلية اسطقساته بالشخص في جوهرها وبالنوع في أحوالها[3].

والظاهر أن ما لا يروق ابن رشد في هذا الموقف، إضافة إلى ما تقدم، هو أنه يراوح بين التناهي واللاتناهي، لا في الزمان فحسب ولكن، أيضاً، في العدد. ذلك أن القول بتعاقب الكون والفساد دوراً معناه القول بكثرة العوالم، بل بعدم تناهيها، إذ إن كل كون لا بد أن يؤول إلى الفساد المطلق، وإذ سيعقبه كون جديد فمن الواجب، لهذا العالم الكائن، أن يحل محله الفساد التام.

وبالجملة ففي هذا الموضع من الشرح الكبير الكثير من الاحتمالات

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 122 ظ.

(2) ابن رشد، م م س، ورقة 122 و.

(3) ابن رشد، م م وس ن.

التي لا نلفيها في التلخيص، وهي تسم الموقف الرشدي، هاهنا، بكثير من الفرادة والتميز عن أرسطو، أولاً، ثم عن التلخيص الذي يكتسي طابعاً تقريرياً بالمقارنة مع الشرح الذي يجنح إلى التحليل والتعليل وتقليب وجوه النظر.

قبل أن نعرض لرأي الفرقة الثالثة، كما يقول ابن رشد في التلخيص، لا بد من الإشارة إلى غياب تمييز دقيق في القول بتوالي الكون والفساد على العالم بين أن يلحق التغير الحد والماهية وبين أن يلحق الأعراض والأحوال فحسب. نعم، إن أبا الوليد لا يغفل هذا التمييز بل يستحضره، كما أثبتنا ذلك، فيما تقدم، لكنه، مع ذلك وتبعاً لأرسطو ذاته فيما يبدو، إنما يسفه القول بإمكان لحوق الكون والفساد للجوهر وكأن من غير الممكن أن يقول به ولا واحد من الفلاسفة. على أن الأمر، بحسب المعطيات المتوافرة في تاريخ الفلسفة، بخلاف ذلك تماماً. ذلك أن هنالك من يقول، فعلاً، بأن الكون والفساد يلحق الماهية والجوهر مثلما يمس الأعراض والأحوال[1].

غير خاف أنه يصح الحديث، فعلاً، مع نظرية ثبات الجوهر فقط، أي دون النظرية القائلة بتغيره، عن نوع من العود الأبدي الذي يكون العالم فيه واحداً، أي ثابتاً في الجوهر وهو نفسه العالم الذي يعود والذي لا يمكن، البتة، القول به في سياق نظرية تعاقب الكون والفساد على الأعراض دون الجواهر، حيث لا يعود العالم نفسه وإنما عالم آخر، ومن ثم، عوالم أخرى غير العالم الأول.

من هنا، نكون أمام اتجاهين أساسيين في هذا الموقف لا نقف، لدى ابن رشد، إلّا على واحد منهما فحسب، أحدهما، وهو الذي يورده ابن رشد وأرسطو أيضاً، موقف انبادقليس، ولعله هو نفسه الموقف الذي يقول به انكسماندر[2]، وهو موقف يراوح بين التناهي واللاتناهي في العالم، التناهي باعتبار العالم واحداً في الجوهر واللاتناهي من حيث هو متعدد، أو كثير، ومن

(1) Xavier Renou, *L'infini aux limites du calcul*, ibid, p 30.

(2) Xavier Renou, ibidem.

ثم، لامتناه في الأحوال والأعراض، والثاني، لا نلفيه لدى هذا ولا لدى ذاك، وهو الموقف الذي يلتزم بالقول بأن العالم لامتناه في كل الأطوار، أي سواء في الماهية والجوهر أو سواء في الأعراض والأحوال. إلّا أن فيلسوف قرطبة ومراكش، متأسياً في ذلك فيما يبدو بالمعلم الأول، يغفل مثل هذا التمييز الدقيق الذي لم يكن يليق به إغفاله.

لم يبق لابن رشد مما وعد بالفحص فيه من المذاهب الموجودة في العالم إلّا رأي الفرقة الثالثة التي تقول بأن العالم يتكون لكنه يفسد مرة واحدة وبإطلاق، أي أنه غير ذي عود بعد ذلك الفساد البتة. على أنه إذا كان التلخيص يعتبر هذا الرأي ثالثاً فإن الشرح، وهو يجمع- سهواً فيما يبدو - مذهب أفلاطون وانبادقليس في قول واحد، إنما يعتبر المذهب الحالي رأياً ثانياً لا ثالثاً[1].

مهما يكن من أمر هذا الاختلاف الشكلي فالظاهر، من البرهان الأول الذي يعتمده ابن رشد في التلخيص لإثبات تهافت هذا القول، إن القائلين به يعتقدون أن العالم واحد، ومن ثم، فهو، لديهم، متناه في العدد وفي الزمان، فما دام العالم يكون ويفسد فساداً تاماً مرة واحدة لا غير، فهو إذن، واحد لا أكثر من واحد ومتناه لا غير متناه سواء في الكم أو في الزمان، أو أنه يجب ان يكون كذلك.

(1) نقرأ في التلخيص ما يلي:
«وأما الفرقة الثالثة وهم الذين قالوا إن العالم تكون ثم يفسد فساداً لا (ساقطة في النشرة والسياق يقتضيها) يتكون بعده...»
ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، 147.
ونقرأ في الشرح ما يلي:
«لما فرغ من معاندة أفلاطون ورأي ابن دقليس أخذ في معاندة الرأي الثاني، وهو رأي من يقول إن العالم كاين وإنه يفسد فساداً لا يكون بعده أبداً» ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 123و.

ونحن نتبين هذا المعنى، إضافة إلى ما تقدم، من الاعتراض الذي يقدمه أبو الوليد ضداً على هذا المذهب، حيث يرى أنه

«إن كان العالم واحداً لم يمكن أن يكون قولهم صدقاً البتة»[1].

أما علة كذب هذا المذهب وعدم جواز القول به فأمران ينتهيان معاً، بهذا الصدد، إلى المحال. الأمر الأول هو أن اعتناق هذا الرأي يستلزم أن يتكون العالم مرة أخرى من الأشياء التي منها تكون لأنه، وهذه مقدمة لا يصرح بها ابن رشد لكن تقتضيها أقاويله، لا بد أن يتكون عن شيء وإلّا لم يجز القول بأنه كائن، كما أن من الواجب أن يصير كل مركب، إثر تفكيكه مباشرة، إلى مبادئه الأولية. لذلك فهو، أيضاً، إذ يفسد فإنما ينحل إلى تلك العناصر أو الاسطقسات التي منها كان كونه. ذلك ما يؤكده ابن رشد بعد أن يضع وجوب تكون الكائن من شيء متقدم عليه في الوجود، الأمر الذي يجعل العالم، بحسب هذا التصور وكما يستفاد من انتقادات أبي الوليد، غير كائن بالفعل، إذ لا مناص، إذا انتصرنا لهذا المذهب في نظره، من

«أن نقول إنه يفسد إلى تلك الأشياء التي تكون منها، مثل فساد المركب من الاسطقسات إلى الاسطقسات، فيكون ممكناً أن يتكون من تلك الأشياء مرة ثانية»[2].

ذلك، أيضاً، ما يقره الشرح إذ يقول أبو الوليد بهذا الخصوص:

«فإن كان ذلك الشيء أو الأشياء التي تكون منها العالم فيها قوة الاستحالة إلى العالم فيستحيل إليه[3] بعد الفساد كما استحالت إليه

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 147.
(2) ابن رشد، م م، س ن، ص 147– 148.
(3) كذا في الأصل، والأصوب أن تقرأ (إليها)، فتأمل.

قبل الكون، فيوجد العالم عاد بعد الفساد أكثر من مرة واحدة»[1].

معنى ذلك أن هنالك تنافراً، في نظر ابن رشد، بين القول بأن العالم واحد والقول بأنه، وهو كائن، يفسد إلى غير رجعة. فإذا كان العالم واحداً لم يكن هذا القول صادقاً، والعكس صحيح، أي إذا كان هذا القول غير كاذب لم يكن العالم واحداً بل كان أكثر من واحد، أو ربما انتهت كثرته إلى اللاتناهي.

أما الأمر الثاني الذي يمتنع، بمقتضاه، أن يصادق فيلسوف المغرب والأندلس على صواب القول بكون العالم وبفساده، مع ذلك، مرة واحدة وإلى الأبد، فهو أنه، إذا جاز أن لا يعود العالم أبداً، فيجب أن يلحق الفساد صورته ذاتها، فيكون ما يعود هو عالم آخر غيره ما دامت الاسطقسات التي منها يتكون العالم غير كائنة ولا فاسدة، بهذا نكون أمام كثرة العوالم بل بإزاء كونها لامتناهية. ذلك ما يؤول إلى ما لا يقول به لا ابن رشد ولا أصحاب هذا الرأي، وإن كان المآل النهائي لأقاويلهم إنما يخلص إلى هذا الموقف النقيض لما يريدون القول به، إذ من الواجب، بحسب مذهبهم أنهم

> «يقولون إنه إذا فسدت هذه الصورة التي له تكونت له صورة أخرى، وتلك الصورة أيضاً إذا فسدت تكونت له صورة أخرى، وذلك إلى غير نهاية، فإن بهذا الوجه يمكن أن يتصور في هذا العالم أنه إذا فسد لا يعود لكن ليس يقولون بهذا، فإن القائل بهذا يقول بعوالم لانهاية لها، وذلك مستحيل»[2].

ذلك ما لا يخرج عنه الشرح إلّا في بعض الإشارات التوضيحية ذات الطابع النقدي التصحيحي لموقف المعلم الأول، لكن غير المهاجم ولا الغاضب وإنما الهادئ الذي لا يخلو من عتاب ولوم في غير قليل من الرفق

---

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 123ظ.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 148.

والدعة بالمعلم الأول[1]، مع نوع من الدقة فيما يخص طبيعة صورة العالم التي قد تخلف العالم الأول هل هي من جنسه، أي من العناصر المكونة له نفسها أم من اسطقسات أخرى غيرها، إذ يقول أبو الوليد:

«فأما أن كان العالم يفسد بأن ينتقل من هذه الصورة إلى صورة معاندة لها بالشرح والحد وتبقى هذه الصورة الثانية أزلية، أو تنتقل إلى صورة معاندة لها والأولى تالية، ويمر الأمر هكذا في الانتقال إلى غير نهاية، فإنه ليس تعود تلك الصورة أبداً»[2].

لهذين السببين، إذن، لا يمكن القول بأن العالم، وقد تكون، فهو آيل إلى الفساد المطلق بل إن أصحاب هذا الرأي إنما

«يلزمهم أن يتكون العالم بعد فساده»[3].

غير خفي أن هذا المذهب يجعلنا أمام صيغة أخرى من صيغ العود الأبدي، لكن لا على جهة القول بكون العالم وفساده مراراً كثيرة، كما وقفنا على ذلك مع المذهب السابق الذي ينسبه ابن رشد إلى أنبادقليس، وإنما على جهة القول بكون العالم وفساده فساداً مطلقاً، فلو كان هذا الفساد في الصورة، أي في الحد والماهية والجوهر، لجاز القول بالعود الأبدي، أما أن الأمر على غير ذلك الوجه بل على خلافه، أي أن الفساد لا يلحق إلّا الأعراض والأحوال،

---

(1) يتبين ذلك من الخلل الذي قد يتبدى لقارئ النص الأرسطي إذ يبدو وكأنه لم يضع الأقاويل حيث يجب وضعها فيظهر على قوله نوع من عدم الاتساق إذ يقول ابن رشد منبهاً ومصححاً ما يلي:
«ولعله كان يجب أن يعد القول في ذلك ويستوفي معاندة هذا الوضع مما يخصه، أعني الذي يضع عوالم كثيرة متغايرة بالصور...»
ابن رشد، شرح السماء والعالم، م وس ن.

(2) ابن رشد، م م وس ن.

(3) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م ص س ن.

مثلما هو الشأن في مذهب انبادقليس، فيما يبدو، فلا مجال للحديث عن عود أبدي.

لا يضيف الشرح، في هذا الشأن كما وقفنا على ذلك فيما تقدم، شيئاً ذا بال إلى التلخيص[1] حتى إنهما قد يبدوان كأنهما إنما يتعقبان، في هذا المقام، آثار سماء أرسطو لا غير، إلّا أنهما، مع ذلك وبعد فحص لا يحتاج إلى كبير عناء، يتجاوزان المعطيات المختزلة التي يقدمها المعلم الأول والتي قد تفيد، فعلاً، ما يذهب إليه الشارح كما يمكنها ألا تفيد شيئاً من ذلك البتة، إذ يكتفي أرسطو بالإشارة إلى أن القول بفساد العالم بإطلاق لا يصح إطلاقاً إذا كان واحداً أما إذا كان أكثر من واحد فقد يصح فيه ذلك[2].

سوف لا تقف مناظرة ابن رشد للمواقف المشار إليها آنفا عند الحدود السالفة الذكر فحسب، بل إنه سيعود إليها بصيغة أخرى، لكن لا إليها جميعاً وإنما إلى اثنين منها فقط هما: أولاً، المذهب الأفلاطوني القائل بأن العالم كائن غير فاسد مطلقاً، وثانياً، المذهب الذي قد ينسب إلى المتكلمين وهو القائل بأن العالم غير كائن مع أنه فاسد بإطلاق.

ذلك ما نقف عليه في الشرح والتلخيص معاً، ولو أن أبا الوليد لا يشير في التلخيص، كما ألمعنا إلى ذلك سابقاً، إلى المتكلمين. بيد أنه، مع ذلك، يصرح، في ختام الاعتراضات السابقة، بأنه سوف يقف الفقرات اللاحقة من المقالة الأولى على مناظرة هذين المذهبين[3]، إما بعد النظر، أو البرهان،

---

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س، ورقة 123و- 123 ظ.

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص 201. وأيضاً شرح السماء والعالم، م س، ورقة 123و.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 50.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 41.

(3) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 148.

الكلي[1] في مدى جواز أن يكون أزلي كائن غير فاسد أو أن يكون غير كائن فاسدا، اعتماداً على فحص الدلالات ومحص التكافؤ الممكن بين مستوياتها وما ينتج عنها، وإما بناءً على براهين يصفها بأنها كلية وبأنه إنما يذكرها على جهة الاستظهار[2].

بيد أن النفس السجالي للنظر في هذه المسألة، أي مدى كون العالم وفساده، لا ينحصر في هذه الحدود بقدر ما يمتد إلى مناظرة مواقف فلاسفة الإسلام، ولا سيما منهم الفارابي والشيخ الرئيس، فضلاً عن يحيى النحوي. لكن لا بد من التنبيه إلى أن التلخيص في صيغته المنشورة يتميز، هاهنا، كثيراً عن المختصر والشرح معاً، لأنه يضم «مسألة» لا نقف لها على نظير ولا في واحد من هذين الكتابين. فما مدى جواز نسبتها إلى التلخيص أو كونها مسألة مفردة خاصة قد تنتمي إلى مرحلة الشروح بوجه خاص؟ وما المعطيات التي تقدمها لنا هذه المسألة فيما نحن بسبيله من قضايا وإشكالات؟ وما الخلاصات التي يمكن ان نتأدى إليها من النظر في هذه المسألة؟

ينفرد تلخيص السماء والعالم، بحسب النشرة المتوافرة منه اليوم بأيدي الناس، عن كل من المختصر والشرح، في هذا المطلب بالذات، أي مطلب مدى كون العالم، ولا سيما منه الجرم السماوي، متناهياً أو غير متناه في الزمان، بمحاورة مواقف العديد من الشراح والفلاسفة، مسلمين وغير مسلمين، وهم

---

(1) كذلك ينعته، أيضاً، دارسو أرسطو المعاصرون مثلما نلفي ذلك لدى Paul Moraux في ترجمته الفرنسية لكتاب أرسطو في السماء، راجع المقدمة، م س ن، ص65، 80، 89.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص 170.
يحتاج معنى الاستظهار لدى ابن رشد، في نظرنا، إلى قول مفرد يتم فيه فحص معنى البيان على جهة الاستظهار وبيان منزلته ضمن أنواع البيانات المختلفة والمتعارف عليها لدى أبي الوليد.

بالضبط «الإسكندر» و«ثامسطيوس» و«يحيى النحوي» و«الفارابي» و«ابن سينا».

والظاهر أن ما يميز هذه المقاولة عما نلفيه في الشرح وفي المختصر، بوجه خاص، هو انها المناسبة الوحيدة، من مناسبات هذه التواليف الثلاثة في «السماء والعالم»، التي يطالعنا فيها يحيى النحوي، فضلاً عن ابن سينا والفارابي فيما يخص هذا الإشكال، إذ إننا نصادفهما، في الشرح على وجه الخصوص، لكن في بعض الإشكالات الأخرى لا في الإشكال الذي نحن بسبيله، أما يحيى النحوي فلا نصادف ولا إشارة إليه في غير هذا الموضع، لا في التلخيص ذاته، ولا في المختصر، ولا في الشرح.

لا يمكن، في نظرنا مع ذلك، أن نقول بتميز التلخيص، هاهنا، عن كل من المختصر والشرح، بل إننا نرى أن النصوص الثلاثة متوافقة تمام التوافق، في هذا المقام، وذلك بدعوى أن الموضع الذي يختص بهذه الفرادة، وهو الذي ينعت بأنه «مسألة» تقع في نهاية المقالة الأولى من تلخيص السماء والعالم[1]، إذ تبدو وكأنها إنما أضيفت إلى التلخيص ولم تكن منه، أو أنها، فيما نعتقد، ليست منه البتة، بل إنها ليست من كتابات مرحلة التلاخيص إطلاقاً، لأنها أقرب إلى روح مرحلة الشروح منها إلى أفق التلاخيص بهذا الصدد.

ونحن إنما نذهب إلى ما نذهب إليه، هاهنا، استناداً إلى ثلاثة مبررات على الأقل، أولها، إن هذه المسألة إنما وردت في نسخة تلخيص السماء والعالم المكتوبة بالحرف العبري دون ما تبقى، من هذا التلخيص، بالحرف العربي، إذ لم يصلنا منه في العربية، نصاً وحروفاً، إلا أجزاء، كما ينبه على ذلك محقق التلخيص وناقله، بكامله، إلى العربية، وهو الأستاذ المرحوم «جمال الدين العلوي»[2].

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص177– 184.

(2) أنظر المقدمة التي صدر بها نشرته لكتاب «تلخيص السماء والعالم» لابن رشد، م س ن، ص30، 32.

لقد انتبه الأستاذ المرحوم، فعلاً، إلى أن هذه المسألة قد لا تكون ضمن الصياغة الأولى للتلخيص، وذلك بدعوى أنها من إضافات المراجعة[1]، لكن دون أن يقدم على ذلك ولا دليلاً واحداً، ودون أن يحدد المرحلة التي قد تنتمي إليها هذه الإضافة، بل ودون أن يشكك في أن هذه الإضافة لم يكن ينبغي أن توضع في هذا الموضع من التلخيص بل ولا في التلخيص أصلاً، كما نميل إلى ذلك.

من هنا، فنحن نرى أنه لا يبعد أن يكون الناسخ العبري هو الذي أضاف هذه المسألة، وهي في الأصل مسألة مفردة، إلى كتاب التلخيص إما اعتقاداً منه أنها منه، أي من التلخيص، أو رغبة منه أن يمكن القارىء العبري من هذه المسألة مرفقة بالتلخيص، اللهم إلّا أن نقول إنها كانت موجودة ضمن النسخة العربية، أو إحدى النسخ العربية التي اعتمدها الناقل العبري، وهي اليوم من بين الأجزاء المفقودة من هذه النسخة، وذلك احتمال نراه بعيداً، وإن لم نقطع بعدم جوازه، لمكان اجتماع أكثر من قرينة على نقيضه، بحسب ما يؤكد ذلك المبرران الثاني والثالث اللذين نوردهما فيما يلي:

المببر الثاني الذي نذهب، بمقتضاه، إلى أن هذه المسألة مقالة مفردة على حيالها ولا تنتمي إلى التلخيص وإنما إلى مرحلة الشروح، على أنها إنما كتبت قبل هذه المرحلة أو بعدها بقليل، أو ربما خلالها ولا سيما أثناء كتابة تفسير ما بعد الطبيعة، على وجه الخصوص، وذلك لأن مضانها وتدرجها والحلول التي تقترحها تتطابق، بشكل واضح وكبير، مع ما ورد في **مقالة اللام** من هذا التفسير، إلى مستوى أنه يمكن تعويض هذا الموضع من تفسير الميتافيزيقابما ورد في هذه المسألة، أو المقالة، دون أن يقع خلل أو أن نشعر بنشاز في هذا السياق[2].

المبرر الثالث، فيما نحن بسبيله، هو أن هذه المقالة، أو المسألة،

(1) م م، س ن، ص177، هامش539.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، المجلد3، ص1626- 1639، 1428.

تنفرد، دون سائر مواضع تلخيص السماء والعالم ومطالبه، باستدعاء «يحيى النحوي»، وهو الأمر الذي يبدو أن أبا الوليد إنما التفت إليه في مرحلة متأخرة من حياته الفكرية هي مرحلة الشروح وما قبلها بقليل، وهي اللحظات التي مهدت لهذه المرحلة، مباشرة كما نقف على ذلك في التهافت. فلعل التهافت، وقد تم تأليفه حوالي 576هـ أو 577هـ[1]، هو الذي سبق إلى محاورة «يحيى النحوي» ومقاولته، دون تلخيص السماء والعالم الذي وضع قبل ذلك بما لا يقل عن عقد من الزمان، أي حوالي 566هـ أو ما بين 565هـ و567هـ، بحسب المعطيات المتوافرة في الموضوع[2].

سوف يطل علينا ظل «يحيى النحوي» مرة أخرى، بعد التهافت، في تفسير مابعد الطبيعة، وذلك في الموضعين المشار إليهما فيما تقدم. ثم سوف يعاود الظهور في مقالة كتبت في هذه المرحلة نفسها، وقد تكون آخر ما وضعه ابن رشد، لا في موضوع من موضوعات السماع الطبيعي، كما يقول المرحوم «جمال الدين العلوي»، وذلك سنة 592هـ[3]، وإنما آخر ما كتبه في الموضوع الذي تهتم به المسألة موضع الفحص، في هذا المقام، وهو من مطالب السماء والعالم، كما هو واضح، ولا معنى للتشكيك الذي يبديه المرحوم «جمال الدين العلوي» فيما يخص زمن كتابة هذه المقالة على أنه 572هـ بدل 592هـ، وهو التاريخ الذي ذيلت به المقالة.

إذا كان ابن رشد قد عرض لمناظرة «يحيى النحوي»، في مختصر السماع الطبيعي، فإن استهلال المقالة الثامنة، وهو الموضع الذي وردت فيه هذه

---

(1) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س ن، ص100.

(2) جمال الدين العلوي، م م، س ن، ص75- 76؛ وأيضاً تحقيق تلخيص السماء والعالم، م س ن، 46-47.

(3) ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق «جمال الدين العلوي»، دار النشر المغربية، البيضاء، المغرب، ص243.

المناظرة، لا ينتمي، كما يذهب إلى ذلك المرحوم «جمال الدين العلوي»، إلى المرحلة المبكرة من حياة ابن رشد الفكرية وإنما تمت صياغته في مرحلة لاحقة هي، بالضبط، مرحلة الشروح[1].

يستفاد، من ذلك كله، أن مقاولة ابن رشد ليحيى النحوي إنما حصلت واتخذت مداها الكامل خلال مرحلة الشروح، منذ بداياتها واللحظات الموطئة لها إلى أواخرها، ومن ثم، إلى أواخر حياة ابن رشد الفكرية ككل، الأمر الذي يجعل من المرجح جداً، فيما نعتقد، أن تكون المسألة الواردة في نهاية المقالة الأولى، من «تلخيص السماء والعالم»، إنما وضعت في مرحلة الشروح وما يحيط بها من ممهدات وخواتم.

يمكن، بعد هذا الفحص الفيلولوجي، أن نعرض للإشكال الذي تثيره المسألة موضع النظر، في هذا المقام، وهو الشك الناتج من ملاحظة نوع من التناقض في كلام أرسطو، في المقالة الأولى من السماء، حيث يذهب الإسكندر، ومعه ابن سينا، إلى أن المعلم الأول كمن يعقد في محل ويحل في آخر، إذ يصرح، في المقالة الأولى، بأن الجرم السماوي غير كائن ولا فاسد، ولكنه يذهب، في المقالة الثانية، إلى أن هذا الجرم متناهي القوة من جهة أنه متناهي القدر بما أنه، أيضاً، جسم، الأمر الذي ينتج منه نقيض ما قيل في الموضع الأول، وهو أن الجرم السماوي فاسد لا غير فاسد، أو أنه، بالضبط، ممكن الفساد من ذاته، غير فاسد من جهة القوة غير المتناهية المحركة له. ذلك ما يسوغ القول بتقسيم الموجود إلى نوعين، أحدهما واجب الوجود بذاته، هو المحرك الأول، والثاني ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، هو المتحرك الأول عن هذا المحرك الأول، وهو الجرم السماوي[2].

يورد ابن رشد، بعد إيراد الشك وبيان ما استخلصه منه الإسكندر وابن

(1) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س ن، ص163.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص177- 178.

سينا، نص كلام أرسطو الذي يوهم بالتناقض، ثم يعقب عليه بالإشارة إلى «يحيى النحوي»، إذ يقول:

«وقد شعر يحيى النحوي بهذا الشك فأوجب منه أن يكون للعالم كون»[1].

يخلص تفسير ما بعد الطبيعة إلى النتيجة نفسها من الإشكال ذاته، لكنه يختلف عن تلخيص السماء والعالم في أمرين: أولهما، إنه يحاور ابن سينا، مباشرة على أنه صاحب القول بقسمة الموجود إلى واجب الوجود بذاته وممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، دون أدنى إشارة إلى الإسكندر[2] الذي ينسب إليه، في التلخيص، هذا القول بينما لا يورد ابن سينا إلّا على أنه تابع للإسكندر في هذا الشأن، أما الأمر الثاني، في هذا السياق، فهو أن ما شكل نهاية للشك في التلخيص، وهو الإشارة، كما قلنا، إلى «يحيى النحوي»، أصبح بداية للشك، بل الشك كله، في التفسير، إذ إن أبا الوليد لا يشير، في مستهل هذا الشك، لا إلى الإسكندر ولا إلى ابن سينا، وإنما إلى «يحيى النحوي»، إذ يقول ابن رشد:

«وقد شك يحيى النحوي على المشائين في هذه المسألة شكاً شديد الاعتياص، وذلك أنه قال إنه إذا كان كل جسم فله قوة متناهية، والسماء جسم، فلها قوة متناهية، وكل متناه فاسد ضرورة، فالسماء فاسدة»[3].

يحل ابن رشد هذا الإشكال في تلخيص السماء والعالم، بعد بسط في القول مستفيض، بالقول: إن الجرم السماوي لا يمكن أن يكون فيه إمكان

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص178.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ص1632.

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ص1628.

الفساد لأنه، أولاً، بدون موضوع، أي أنه ليس مركباً من صورة ومادة، ولأنه، ثانياً، لا ضد له. لذلك لا يجوز، إطلاقاً، أن ينسب إليه التناهي، ولا أن يقال فيه، بأية حال من الأحوال، إن فيه قوة على الفساد، بل هو أزلي باق. وإذا أمكن أن يقال فيه الإمكان، أو القوة، ففي الحركة، وبالضبط في الأين، لا في الجوهر، وهذا معنى أنه ممكن بذاته واجب بغيره(1).

لا يخرج تفسير ما بعد الطبيعة، البتة، عما نقف عليه في التلخيص، إذ يؤكد ابن رشد على المعطيات نفسها(2)، مشيراً إلى مقدار عواصة هذا المطلب، إذ يرى أنه لذلك كان

«هذا المعنى في غاية الغموض، ولذلك كان هذا الموضع مزلة العلماء...»(3).

ذلك ما يؤكد عليه أبو الوليد، في تلخيص السماء والعالم، حيث يصرح بتفرد موقفه، بهذا الصدد، وبأنه لم يقل به ولا واحد من النظار، إذ يقول:

«وهذه المسألة هي في نهاية الجواب، ولم يحصلها أحد ممن بلغنا قوله هذا التحصيل»(4).

غير خاف أننا، هاهنا، بإزاء اجتهاد رشدي لا يختلف فيه موقف فيلسوف قرطبة ومراكش عن مواقف غيره من الشراح فحسب بل إنه يتميز عن موقفه، هو نفسه، في مختصر السماء والعالم، وربما، أيضاً بحسب ما أوردناه فيما تقدم، عما يذهب إليه في تلخيص السماء والعالم ذاته، ثم عن أرسطو نفسه، إذ إننا لا نلفي نظيراً لموقف ابن رشد هذا لدى المعلم الأول.

بعد التذكير في التلخيص، كما في الشرح، بأن هذا النظر من المبادئ التي

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص179– 184.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س ن، ص1629– 1639.

(3) ابن رشد، م م، س ن، ص1633.

(4) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص184.

لا يجوز فيها الغلط وإلا نتج عنه غلط كبير[1]، وذلك مما يؤكد على مركزية مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، كما أثبتنا ذلك في موضع سابق، بعد ذلك إذن، يخوض أبو الوليد خوضاً مبسوطاً في إحصاء دلالات المفاهيم والأسماء الأساسية في هذا السياق، وهي بوجه خاص الكائن وغير الكائن والفاسد وغير الفاسد والقوة ومعنى القول بوجود قوة أو بعدم وجودها في الشيء، مع التمييز، خلال ذلك كله، بين ما يقال، من تلك الألفاظ، على الحقيقة والقصد الأول وما منها ليس شأنه ذلك الشأن، لتحاشي الاشتراك والضلال في الدلالة والاستدلال.

فكيف يعالج أبو الوليد هذا الفحص الدلالي؟ وما الخلاصات التي ينتهي إليها منه؟ وما المقارنات الممكنة، بهذا الخصوص، بين مواقف ابن رشد في كل من المختصر والتلخيص والشرح؟

يشير ابن رشد، في مختصر السماء والعالم، إلى أنه، لتمام القول في مدى كون العالم وفساده أو عدم ذلك، فلا بد من الفحص في السؤال عن وجود قوة على الفساد في الأزلي، أي هل يمكن فيما هو أزلي أن يفسد أم أن ذلك فيه غير ممكن ولا بوجه من الوجوه؟ وظاهر أن هذا السؤال إنما يستمد ضرورته، ومن ثم، مشروعيته، من المفارقة الظاهرة بين قولنا «أزلي» وقولنا «قوة على الفساد»، فالمعنيان على طرفي نقيض جلي. سوف يغدو بمقدورنا، بمقتضى هذا الفحص، أن نحكم على مدى جواز أو عدم جواز الموقفين اللذين يميلان إلى الجمع بين النقيضين، وهما الموقف الأفلاطوني القائل بعدم امتناع اجتماع الأزلي والكائن، إذ يصح في حق الأزلي أن يكون كائناً مثلما يجوز في حق الكائن ألّا يفسد. وذلك ما لا يمتنع، أيضاً، لدى المتكلمين، ولو أن

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 170 ؛ وشرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 124 ز – 125و.

ابن رشد لا يذكرهم صراحة في هذا المقام، وذلك في تجويزهم عدم الفساد على الكائن.

يؤكد أبو الوليد على أن هذا الفحص ذو نفع كبير سواء بالنسبة للنظر في العالم ككل إذ إنه «إذا تبين هذا تبين كيف الأمر في العالم»[1]، أو سواء بالنسبة لغير ذلك من المباحث والمطالب إذ إن «هذا المطلب نافع في أشياء كثيرة»[2].

ينبه فيلسوف قرطبة ومراكش إلى أنه إنما سوف يسلك المسلك الذي سلكه قبله أرسطو، وهو مسلك النظر في دلالات الكائن وغير الكائن والفاسد وغير الفاسد، الأمر الذي سوف يسمح بتبين عدد المطالب، وبتمييز بعضها عن بعض، وباستخلاص وفرز الملائم منها من غير الملائم، أي ما يتوافق منها مما لا يتوافق، وذلك لأن

> «عدة المطالب على عدة المعاني التي يدل عليها الاسم إذا كان مشتركاً، ثم ننظر ما يتلازم من هذه وما لا يتلازم، أعني الفاسد والمكون وغير الفاسد وغير المكون»[3].

إذا كان تلخيص السماء والعالم يتميز عن المختصر بكونه يقدم لائحة

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، حيدر آباد، م س ن، ص31. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س ن، ص49.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.
نقرأ، هاهنا، ما يلي:
«وإذ قد تبين أن العالم بأسره واحد وأزلي فقد ينبغي أن نفحص هل فيه مع أنه أزلي قوة على الفساد، وأيضاً فإن قوماً يقولون إنه قد يكون أزلي ما يفسد ومكون غير فاسد، كما كان يرى ذلك أفلاطون في العالم، فإنه كان يكونه ويقضي له بالأزلية. ولذلك الأولى أن نجعل الفحص عن هذا المعنى على العموم كما فعل أرسطو، أعني هل يمكن فيما هو أزلي أن يفسد وفيما هو مكون أن لا يفسد، فإنه إذا تبين هذا تبين كيف الأمر في العالم، وأيضاً فإن هذا المطلب نافع في أشياء كثيرة».

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

بمجموع المطالب التي ستنظر فيها الجملة الأخيرة من المقالة الأولى من الكتاب، إلّا أنه إنما يؤكد، فيما نحن بسبيله، على الخلاصة التي انتهى إليها المختصر دون أن يقدم لها بكل المقدمات التي يوردها المختصر، أي دون الإشارة إلى أن عدد المطالب هو على عدد المعاني وأن بعضها يتميز عن بعض وأن لذلك منافع كثيرة بالنسبة للنظر في العالم ولغيره من كثير من أنواع النظر الممكنة على العموم، إذ يقول ابن رشد:

«إنه إنما وجب ان نجعل مبدأ الفحص عن هذا المعنى تقسيم المعاني التي يقال عليها اسم الكائن وغير الكائن والفاسد وغير الفاسد، لأنه إذا كان الاسم الواحد بعينه مقولاً على معان كثيرة، ولم يفصل تلك المعاني الفاحص ولا أحصاها، وأخذ الاسم على أنه يدل على معنى واحد، كان ذلك سبباً لحيرته وغلطه»[1].

لا يخرج الشرح كثيراً عما نجده في التلخيص، فهو يشير إلى الغلط الذي يقع فيه من لا ينظر في دلالات الأسماء موضوع الفحص في هذا المقام، وهي الكائن وغير الكائن والفاسد وغير الفاسد، إذ يقول: إنه

«إذا لم يفعل ذلك وقع الغلط كما ذكر»[2].

يوافق الشرح التلخيص في الترتيب الذي ترد عليه فيهما هذه الألفاظ الأربعة، حيث يفتتحان النظر فيها بالقول في غير الكائن أو غير المكون، ثم بالكائن أو المكون، ويردفانهما بالفحص في الفاسد، ليختتما هذا المحص الدلالي بكامله بالنظر في غير الفاسد. أما المختصر فهو يوافقهما في استهلال هذا النظر بالقول في غير الكائن ثم في الكائن، لكنه يختلف عنهما في معالجة

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص150.

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 124ظ.

غير الفاسد قبل الفاسد الذي يسدل به الستار على مجموع مشاهد هذا النظر الدلالي ككل[1].

والظاهر أن ابن رشد إنما يتحرى، في كل من الشرح والتلخيص دون المختصر، صنيع أرسطو ذاته، حيث يساير، في الترتيب الوارد لديه في هذين الكتابين دون المختصر، الترتيب نفسه الوارد في سماء المعلم الأول[2].

يقدم المختصر أربعة معان لغير الكائن، الأول، كما يقول، هو الذي يقال على عسير الكون، ويمثل له بإدارة سور على ألف ميل، فهذا ممكن تحقيقه على المستوى النظري لكنه، من الناحية العملية، صعب ومتعذر، إن لم نقل إنه وإن لم يكن محالاً فهو قريب من ذلك، ومن ثم، فهو كائن بالقوة غير كائن بالفعل. نقرأ، بهذا الخصوص: إن

«غير الكائن يكون على وجوه أحدها العسير الكون، كإدارة سور على ألف ميل»[3].

المعنى الثاني من معاني غير الكائن في المختصر هو ما إذا كان فإنه يتم بغير أسباب الكون بل بغتة ودون مقدمات، أي أنه كائن غير كائن معاً، فهو كائن لأنه حدث بعد أن لم يكن، لكنه غير كائن لأنه لم يحدث في زمان محدود وعن أسباب معروفة محددة وظاهرة، فهو بذلك يجمع بين النقيضبن،

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص31–32.
ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص151–155.
ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة125و– 129ظ.

(2) أرسطو، في السماء، الترجمة العربية القديمة، نشرة عبد الرحمن بدوي، م س ن، ص202– 204.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p51-53.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p41- 43.

(3) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص31.

الكون وعدم الكون، ويمثل له ابن رشد بحدوث الحس. فمن معاني غير الكائن يقال المعنى

«الثاني على ما كونه بغير أسباب الكون كحدوث الحس»[1].

المعنى الثالث لغير الكائن في المختصر ما شأنه أن يتكون في المستقبل مما هو غير كائن في الوقت الراهن. وهذا المعنى من غير الكائن شبيه بالمعنى الأول في كونه يجمع، في بادئ الرأي، بين النقيضين، أي بين الكائن وغير الكائن، لكن بمراعاة فعل الزمان الحاضر منه والمستقبل، فهو غير كائن في الحاضر بيد أنه كائن، أو ممكن ان يكون، في المستقبل، إذ يقول ابن رشد بانه يقال المعنى

«الثالث على ما شأنه أن يتكون فيما بعد مما لم يتكون»[2].

المعنى الرابع، في السياق نفسه، هو المعنى الحق لغير الكائن في المختصر، وهو المراد بالفحص في هذا المقام، كما يقول ابن رشد. ولعلنا هاهنا، بحسب تصنيف رشدي آخر لأنواع المقول، بإزاء المقول بتناسب. فهذا المعنى الرابع يقال بالتقديم في حين لا تقال المعاني الثلاثة الأخرى إلّا بالتأخير. وهذا المعنى هو ما لا يكون أبداً إذ ليس فيه قوة على الكون البتة، ويمثل له أبو الوليد بالله تعالى حيث يقول بأن المعنى

«الرابع هو المعنى الذي عنه الفحص هاهنا وهو ما ليس فيه قوة على الكون ولا يكون أصلاً كما يقال في الباري تعالى إنه غير كائن»[3].

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

(3) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م ص س ن.

لا نقف في التلخيص إلّا على ثلاثة معان لغير الكائن، أي بإسقاط أحد المعاني الأربعة الواردة في المختصر. ونحن إذا تابعنا الدلالات التي يوردها أبو الوليد في المختصر مع ما يتوافق معها من الأمثلة وجدنا أنه إنما يتخلى في التلخيص عن المعنى الثالث في المختصر لأنه لا يذكر في التلخيص المعنى الذي يتوافق مع غير الكائن في الحاضر وهو الذي يمكن كونه في المستقبل. لكننا إذا تأملنا المعنى الثاني في التلخيص ألفيناه يسع المعنيين الأول والثالث في المختصر، وذلك ما لاحظناه فيما تقدم من تلاؤم بين المعنيين في المختصر ذاته.

من هنا، فالمعنى الأول لغير الكائن في التلخيص هو المعنى الثاني في المختصر ومفاده ما وجوده بغير طريق الاستحالة وفي غير زمان. ويمثل له ابن رشد بمثالين: أحدهما، هو نفسه المثال الوارد في المختصر، وهو حدوث الحس، والثاني خاص بالتلخيص وهو نهاية الحركات. يقول أبو الوليد، هاهنا، بأن غير الكائن يقال:

«على الشيء الذي وجوده وكونه بغير طريق الكون والاستحالة. وهذه هي جميع الأشياء الحادثة في غير زمان، مثل حدوث الحس بالفعل ونهاية الحركات وما أشبه ذلك»[1].

أما المعنى الثاني لغير الكائن في التلخيص فهو المعنى الأول في المختصر وما قاربه، مثلما هي الحال بالنسبة للمعنى الثالث في المختصر أيضاً، وذلك ما ألمعنا إليه آنفاً، وهو ما فيه قوة على الكون دون أن يكون بالفعل، فهو غير كائن بالفعل كائن بالقوة، ويمثل له أبو الوليد بالمثال نفسه الوارد في سياق المعنى الأول في المختصر، وهو عسير الكون من قبيل إدارة سور على ألف ميل، حيث يذكر ابن رشد بأن المعنى الثاني يقال:

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص151.

«على الأشياء التي لم تكن بعد إلّا أنها ممكن أن تكون وكونها، إذا وجدت، بطريق الكون. وهذه هي جميع الأشياء التي هي غير كائنة بالفعل كائنة بالقوة. وأكثر ما يقال عليه من هذه غير كائن ما كان عسيراً كونه، مثل إدارة سور على ألف ميل»[1].

المعنى الثالث من معاني غير الكائن في التلخيص هو المعنى الرابع في المختصر، وهو ما يقال عليه غير الكائن أولاً وبتقديم، ومن ثم، فهو غير الكائن الحقيقي أو على القصد الأول، وهو ما ليس كائناً الآن ولا فيه إمكان أو قوة الكون فيما يستقبل من الزمان. بيد أن أبا الوليد يتخلى، هاهنا، عن المثال الذي ضربه في المختصر، وهو أن يقال في الباري تعالى غير كائن، لصالح مثال غير ثيولوجي، إذا جازت العبارة، وهو مثال تعاليمي هندسي بوجه خاص يتمثل في عدم إمكان مشاركة قطر المربع لضلعه، إذ إن هذا غير ممكن ولا بحال من الأحوال لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل. يستفاد ذلك من قول ابن رشد بأن المعنى الثالث من معاني غير الكائن:

«يقال على الأشياء التي هي غير كائنة ولا فيها إمكان أن تتكون مثل قولنا إن قطر المربع مشارك لضلعه»[2].

يتابع الشرح التلخيص وأيضاً كتاب أرسطو في السماء، في مرحلة أولى، من حيث كونه لا يورد، من معاني غير الكائن إلّا ثلاثة لا أربعة على ما عليه الأمر في المختصر، لكنه لا يلبث أن يتميز عن كل تلك التواليف عندما يفاجئنا ابن رشد، في مرحلة لاحقة، وهي بالضبط لحظة اختتام القول في معاني غير المكون، حيث يقدم أبو الوليد خمسة معانٍ لا ثلاثة، مثلما هي الحال في

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

التلخيص وفي اللحظة الأولى من الشرح ذاته، ولا أربعة، مثلما هو الشأن في المختصر.

على أن أهم مواطن تميز الشرح عن كل من المختصر والتلخيص، بهذا الخصوص، تلك التي يحاور فيها الشرح بعض الشراح ممن لهم قول في الموضوع، ولا سيما ثامسطيوس والإسكندر عبر رواية ثامسطيوس، مما لا نقف له في المختصر والتلخيص على أثر.

أما المعنى الأول لغير المكون، أو غير الكائن، في الشرح، وهو المعنى الأول أيضاً في التلخيص والثاني في المختصر، فهو نقلة الشيء من العدم إلى الوجود على شكل طفرة نوعية بدون تدرج ولا زمان ولا أسباب للكون ظاهرة ومعروفة. يقول ابن رشد في هذا المعنى ما يلي:

«يقال غير مكون إذا كان الشيء معدوماً أولاً ثم كان بعد ذلك موجوداً، إذ كان خروجه من العدم إلى الوجود من غير تغير ولا استحالة، بل يكون تابعاً لتغير، أعني أنه يكون بكونه في غير زمان»[1].

يمثل ابن رشد لهذا المعنى بالمثال نفسه الوارد في المختصر والتلخيص لكن في صورة أكثر خصوصية، وهو مثال اللمس بدل الحس بصفة عامة، كما نقرأ في التلخيص والمختصر، الأمر الذي يوافق فيه الشرح، دون المختصر والتلخيص إلى حد ما، تمام الموافقة سماء أرسطو[2]، وذلك إضافة إلى المثال

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة125و.

(2) أرسطو، في السماء، نشرة بدوي، م س ن، ص203. وأيضاً ترجمة «السماء» في شرح ابن رشد نفسه، م س ن، ورقة125و.

يتم الحديث، هاهنا، عن اللمس. أما في ترجمة «تريكو» فيتم الحديث عن

(le fait de venir en contact).

بينما نقرأ في ترجمة «بول مورو» (quand une chose est touchée).

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p51.

Aristote, ibid, p41- 42.

الثاني الوارد في التلخيص دون المختصر، وهو مثال الحركات كما يسميه في الشرح، أو نهاية الحركات بحسب ما وقفنا عليه في التلخيص، وهو الأمر الذي يتطابق فيه الشرح حرفياً مع سماء المعلم الأول[1]، مع إضافة لا تخلو من أهمية، ولا سيما أنها خاصة بالشرح دون المختصر والتلخيص، كما أنها خاصة بابن رشد وحده دون أرسطو، وهي تتمثل في الإشارة إلى أن هذا النوع من عدم الكائن يوجد في المضاف، وأنه إنما يقال فيه غير كائن على سبيل الاستعارة والمجاز أما على الحقيقة فهو مكون لا غير مكون، حيث يقول ابن رشد:

«وهذا هو كما قال مثل اللمس والتحريك وإنما قيل في هذه أنها غير مكونة لأنها عدمت[2] شرط الكون وهو أن يكون خروجه من العدم إلى الوجود بتغير وفي زمان وأكثر ما يوجد هذا النوع <من> الموجود في الأشياء المضافة، وبين أن هذا إنما يقال فيه غير (المكون)[3] باستعارة لأن ما وجد بعد العدم فهو مكون ضرورة»[4].

يشير ابن رشد، بعد ذلك، إلى خلاف له مع «ثامسطيوس» في الحال

---

(1) أرسطو، في السماء، م ص س ن. وأيضاً المعطيات نفسها بالنسبة للترجمة التي يعتمدها ابن رشد. فهاهنا يتم الحديث عن التحريك.
أما في ترجمة «تريكو» فنقرأ (pour le fait... de se mouvoir)، في حين نقرأ في ترجمة «مورو» (quand une chose est...mise en mouvement). تراجع بالنسبة للترجمتين الفرنسيتين، في هذا المعنى، المعطيات نفسها الواردة في الهامش السابق.

(2) أضاف ناشر النص لفظ (من) بين لفظي (عدمت) و(شرط)، وهي إضافة لا معنى لها إذ إن المعنى يستقيم تماماً بدونها، فتأمل. أنظر النشرة المشار إليها سابقاً، م س ن، ص255.

(3) في الأصل «مكون» وهو صحيح، لكن تصويبنا هو الأصح، فتأمل.

(4) ابن رشد، م م، س ن، ورقة 125و- 125ظ.

التي يقال فيها لهذا النوع من غير الكائن أو الكائن إنه غير كائن، إذ يذهب الفيلسوف القرطبي المراكشي إلى أن ذلك إنما يكون له في حال وجوده، أي أنه لا يقال فيه غير كائن وهو في حال العدم، أو عدم الصورة، بل في حال حيازته صورة ما، على خلاف ما يرى ثامسطيوس أن ذلك يكون له في الحالين معاً، أي حال العدم وحال الوجود، وهو ما لا يراه أبو الوليد إذ يقول:

«والظاهر من هذا أن قولنا فيه غير مكون الخاص به إنه إنما يوصف به في حال وجوده وثامسطيوس يقول إنه يوصف به في الحالتين جميعاً»[1].

ينظر ابن رشد، على إثر ذلك، في المعنى الثاني من معاني غير الكائن في الشرح، وهو المعنى الثاني أيضاً في التلخيص والأول في المختصر، إلّا أن أبا الوليد لا يقدم، هاهنا أيضاً، المثال الذي يذكره في كل من التلخيص والمختصر، وهو إدارة سور على ألف ميل، مع العلم أنه لا أثر لهذا المثال، أيضاً، لدى أرسطو[2]، ولعله، لهذا السبب، استنكف أبو الوليد عن إثارته والتمثل به، أو ربما، أيضاً، لأنه لم يعد يقول به، أو لم يعد يريد حصر هذا المعنى في ما يستفاد من هذا المثال، كما يمكن أن نفهم ذلك فيما بعد، إذ يكتفي بالإشارة إلى ما فهمه ثامسطيوس من قول أرسطو فقال: إنه إنما

«أراد بالممكن العسير الإمكان»[3].

يوضح ابن رشد أن هذا المعنى وكأنه نقيض المعنى الأول لأنه يقال في

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ورقة 125ظ.

(2) تراجع في هذا المعنى المواضع نفسها التي أوردناها في الهامشين السالفين، وذلك بالنسبة لكل الترجمات المعتمدة لكتاب أرسطو في «السماء»، العربية القديمة منها والفرنسية والمعاصرة.

(3) ابن رشد، م م وس ن.

حال العدم لا في حال الوجود، كما أنه يكون في زمان وبفعل تغير معلوم لا جملة وفي غير زمان، مثلما هو الأمر في المعنى السابق، إذ يقول:

«يقال غير مكون في الشيء الذي <هو> معدوم إلّا أنه ممكن أن يوجد بتغير وفي زمان»[1].

يناقض هذا المعنى أيضاً الممتنع لأنه، ولو أنه عسير، إلّا أنه ممكن، فهو وإن كان غير كائن في حال العدم إلّا أنه يحمل في أحشائه إمكان الوجود، مما يجعله ممكناً أن يكون في المستقبل لا ممتنعاً، إذ يبرر ابن رشد علة إطلاق لفظ غير المكون على ما حاله هذه الحال من خلال القول بأن أرسطو:

«إنما قال ذلك لأن الشيء المعدوم في حال عدمه يصدق عليه أنه غير مكون لكن إنما اشترط فيه أن يكون ممكن الوجود ليفرق بينه وبين الممتنع، فإن الممتنع يصدق عليه أنه غير مكون دائماً وهذا إنما يصدق عليه أنه غير مكون في وقت ما»[2].

إذا كان ابن رشد يخالف ثامسطيوس الرأي في المعنى السابق، فإنه يسوق رأيه، في المعنى الحالي، على جهة الموافقة والحجية إذ يقول: بأن

«ثامسطيوس يقول إنما قال فيه ممكن ليفرق بينه وبين الممتنع»[3].

يعرض ابن رشد، أخيراً، للمعنى الثالث من معاني غير المكون في الشرح، وهو المعنى الثالث أيضاً في التلخيص والرابع في المختصر، ومفاده الموجود الذي ليس فيه قوة أصلاً على ألا يكون، ومن ثم، على العدم، فلا

(1) ابن رشد، م م وس ن.

(2) ابن رشد، م م وس ن.

(3) ابن رشد، م م وس ن.

يجوز في حقه أن يوجد في وقت دون وقت، بل هو موجود على الدوام، إذ يقول:

«ويقال أيضاً للشيء الموجود إنه غير مكون إذا كان محالاً أن يتكون لأنه ليس فيه قوة على الكون، وهذا هو الذي يوجد حيناً ويعدم حيناً»[1].

إلّا أن أبا الوليد لا يقبل الخلط بين هذا المعنى لغير الكائن وبين الممتنع، كما يذهب إلى ذلك «ثامسطيوس»، بل هما، في تقدير الفيلسوف المراكشي، معنيان متباينان، إذ إن هذا المعنى هو المعنى الحق من معاني غير الكائن أما الممتنع فلعله لا يصدق، أصلاً، أن يقال فيه إنه غير كائن، أو إنه إذا قيل فيه ذلك فعلى جهة الاستعارة والمجاز لا على جهة الحقيقة والقصد الأول. يقول أبو الوليد في هذا المعنى ما يلي:

«وهذا المعنى الحقيقي أنه يقال فيه إنه غير مكون، أعني الذي لم يعدم في وقت من الأوقات ولا فيه قوة على العدم، وعلى هذا ليس يفهم من قولنا غير مكون الممتنع، كما فهمه ثامسطيوس، بل الأول الموجود»[2].

ما المقصود بالموجود الأول في هذا السياق؟ هل معناه الله كما نجد ابن رشد يقول في المعنى الرابع من المختصر، كما وقفنا عليه فيما تقدم؟ لماذا لم يشر أبو الوليد ولا إشارة إلى هذا المثال؟ ألأنه تخلى عنه ولم يعد يقول به؟ أم لأن مناخ الشرح المحاط بقيود «الوفاء» للنص الأصل يمنعه من استدعاء المثال الذي يسمح به مناخ المختصر القادر على التحرر من السلطة المقدسة والضاغطة لهذا النص الأول؟ ثم لماذا لم يستدع أبو الوليد، أيضاً

(1) ابن رشد، م م، س ن، ورقة 126و.

(2) ابن رشد، م م وس ن.

وفي السياق نفسه، المثال الوارد في التلخيص، وهو عدم إمكان مشاركة قطر المربع لضلعه؟

مهما يكن من أمر بهذا الخصوص فإن القول بالموجود الأول يضع الشرح في أفق أكثر انطولوجية من المختصر والتلخيص اللذين يجعلاننا، هاهنا، أقرب إلى التيولوجيا، مثلما هي الحال في المختصر، وإلى التعاليم والهندسة، على ما هو عليه الأمر في التلخيص، وذلك ما يتميز به الموقف الرشدي، في النصوص الثلاثة، عن الموقف الأرسطي الذي لا يأتي، في هذا المعنى، باي مثال[1].

على أن مناظرة ابن رشد للفيلسوف ذي الميول الافلوطينية لا تقف عند الحدود التي أشرنا إليها سلفاً وإنما تمتد إلى مستوى بيان حالات «الخلط» الأخرى التي يقع فيها «ثامسطيوس» وهي، إضافة إلى الوصل غير الحق بين غير الكائن الحق والممتنع، الوصل أيضاً بينه وبين عسير الإمكان، وهو ما يوافق فيه الإسكندر ابن رشد، بحسب رواية ثامسطيوس نفسه، لأن عسير الإمكان إنما يقصد به المعنى الثاني في كل من الشرح والتلخيص، وهو ذاته المعنى الأول في المختصر. نقرأ، بهذا الصدد، ما يلي:

«وقد نجد ثامسطيوس يفهم من هذا المعنى الثالث الممتنع أن هذا المعنى الأخير، أعني الثالث، ينقسم إلى معنيين أحدهما ألّا يكون فيه قوة أصلاً، وهو الممتنع، والثاني ألّا يكون فيه قوة إلا بعسر، كما يقال في إدارة سور على ألف ميل[2]، إلاّ أنه يقول إن هذا المعنى الثاني من هذين القسمين هو الذي ينبغي أن يفهم من المعنى الثاني

---

(1) تراجع المواضع نفسها الواردة في الهوامش القريبة السابقة بالنسبة للترجمات العربية والفرنسية لكتاب أرسطو في «السماء».

(2) وليس كما ورد في النشرة المشار إليها «دارة سور على ألف ميل»، نشرة أسعد جمعة، م م، س ن، ص259.

من الأول، أعني الذي قال فيه ويقال أيضاً الشيء الذي <هو> غير مكون على جهة أخرى، وزعم أن الإسكندر كان يفسر هذا القول على المعنى الذي فسرناه، وهو الشيء المتكون قبل أن يتكون»[1].

فضلاً عن هاتين النقيصتين اللتين يأخذهما ابن رشد على ثامسطيوس فهنالك، في نظر أبي الوليد، نقيصة أخرى تنتج عنهما معاً وهي تتمثل في القصور الذي يلحق الأخذ بهما والذي يمكن اختزاله في أمرين: أولهما، أن يفلت من القائل بهذا القول الانتباه إلى أشهر معاني غير الكائن، وهو المعنى الحق الأول الذي يكون الكائن، بموجبه، هو ما لم يتكون أبداً، والثاني السهل الكون. يستفاد ذلك من قول ابن رشد بأنه:

«إذا كان التفسير على ما يقوله ثامسطيوس كان قولنا غير مكون على ثلاثة (معان)[2]، على الكائن بغير أسباب الكون، وعلى العسير الكون إلّا أنه ممكن، وعلى الممتنع الكون، وعلى هذا فينقص مما يقال عليه غير الكائن (أشهرها)[3]، وهو المعنى المقصود وهو الأول الذي لم يتكون قط، وينقص من هذا أيضاً الشيء الذي هو غير مكون إلّا أنه يمكن أن يتكون بسهولة...»[4].

يخلص ابن رشد، من هنا، إلى أن معاني غير الكائن ليست في الحقيقة ثلاثة، على ما يذهب إلى ذلك هو نفسه في التلخيص وإلى حد ما في المختصر، إذا جاز إدغام المعنى الأول فيه، وهو عسير الكون، في المعنى الثالث، وهو ما

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م م وس ن.

(2) في الأصل (معاني)، وما أثبتناه هو الصحيح.

(3) في الأصل (أشهاها)، والصواب ما أثبتناه، فتأمل. وهي مقروءة بالصيغة التي أوردناها عليها في الأصل وليست غير مقروءة بحسب ما يذهب إلى ذلك صاحب النشرة المطبوعة، أسعد جمعة، م س ن، ص259.

(4) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 126و- 126ظ.

من شأنه أن يتكون فيما بعد مما لم يتكون، وذلك ما يفعله في التلخيص، الأمر الذي يجعله أقرب إلى ثامسطيوس. وإذا لم تكن معاني غير الكائن ثلاثة على ما يصرح به هو أيضاً في بداية القول في ذلك في الشرح نفسه فهي، كما يفاجئنا ابن رشد، في نهاية هذا القول، خمسة، الموجود والمعدوم بإطلاق، والسهل والعسير الكون، فضلاً عما كونه بغير أسباب الكون. وإذا كان أرسطو لم يذكر إلّا ثلاثة فذلك لميوله إلى الإيجاز لا غير. يقول ابن رشد في هذا المعنى إن معاني غير الكائن:

> «هي في الحقيقة خمسة أوجه، فيشبه أن يكون أرسطو جمع الموجود بإطلاق [والمعدوم بإطلاق][1] في الوجه الثالث، وجمع المعدوم في وقت ما، السهل الكون والعسير الكون، في الوجه الثاني، فتكون المعاني التي ذكر على هذا ثلاثة، وهي في الحقيقة خمسة، وذلك على عادته في الإيجاز، ويكون قوله حاصراً لها»[2].

يكشف الشرح بهذا الخصوص، إذن، عن تطور هام في موقف ابن رشد من معنى غير الكائن لا في التحول من ثلاثة معان أو أربعة فحسب إلى خمسة، وهو ما قد لا يكون إلّا تطوراً شكلياً لمكان كمون هذه المعاني الخمسة في المعاني الثلاثة، وأيضاً لجواز اندغام المعاني الأربعة أيضاً في هذه الثلاثة، وإنما، وعلى القصد الأول، في المناظرة مع ثامسطيوس والإسكندر مما لا أثر له في المختصر ولا في التلخيص، ثم في النقلة من الأخذ بموقف ثامسطيوس في التلخيص بوجه خاص إلى الانفصال عنه وانتقاده في الشرح.

لا بد من الإشارة، في هذا المقام أيضاً، إلى علامة أخرى لا تقل أهمية في الدلالة على التطور الحاصل في كيفية معالجة ابن رشد لغير الكائن بين

---

(1) ساقطة في نشرة أسعد جمعة، م س ن، ص260.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ورقة 126ظ.

التلخيص والمختصر، من جهة، والشرح من جهة أخرى. ذلك أن هنالك ألفاظاً جديدة تطالعنا في الشرح ذات طبيعة أكثر أنطولوجية من الألفاظ المستعملة في النصين الآخرين، وهي ألفاظ العدم والوجود ومشتقاتها كالموجود والمعدوم، مما يعزز الملاحظة المشار إليها آنفاً بخصوص عبارة «الموجود الأول»، في مقابل هيمنة ألفاظ الكون والتكوين ومشتقاتها على المختصر، وعلى التلخيص، إلى حد ما لأن فيه إشارة شاردة إلى لفظ الوجود، لكنه والمختصر يتسمان، هاهنا بوجه عام، بنفحة «علمية»، أي ذات صلة بعالم الكون والفساد لا بعالم الوجود والعدم ذي النفحة الفلسفية الميتافيزيقية الانطولوجية على القصد الأول.

على أن ما يجب الحفاظ عليه من كل ما تقدم لمكان أهميته في سياق البيان، أو البرهان، الكلي على تهافت القول بأن الكائن قد يكون غير فاسد أو بأن غير الكائن قد يؤول إلى الفساد، هو أن غير الكائن يقال على الحقيقة وعلى الاستعارة والمجاز، وأن أولى تلك المعاني بالتقدم هو المعنى الذي يكون فيه غير الكائن هو ما ليس فيه قوة على الكون أصلاً ولا في وقت من الأوقات[1].

---

(1) لا نعلم الدافع الذي حدا بصاحب نشرة «شرح السماء والعالم» إلى الزعم بأنه «لن يقف أبو الوليد في تفسيره على المعنى الحقيقي الذي أراده المعلم الأول في النص الأصلي»، م م، س ن، ص253. ذلك أن الترجمة التي اعتمدها ابن رشد ليست بالحال من الإخلال التي صورها بها صاحب النشرة، بل إنها لا تختلف عن الترجمات المعاصرة، كما تشهد لذلك الترجمتان الفرنسيتان المعتمدتان في هذا العمل، واللتان توجد بينهما اختلافات واضحة في بعض الأحيان. فضلاً عن أنه ليس هنالك، فيما نرى، فارق نوعي بين الترجمة التي اعتمدها ابن رشد وتلك التي يقترحها «أسعد جمعة». ثم إن الحديث عن «المعنى الحقيقي» في هذا السياق أمر غير ذي قيمة، بل إن ابن رشد هو صاحب هذا الاختيار، ومن ثم، فهو من اجتهادات ابن رشد ومن مواضع تميزه عن أرسطو الذي لا يتكلم هاهنا من قريب ولا من بعيد عن معنى حقيقي أو مستعار كما يذهب إلى ذلك ابن رشد.

أما الآن فلنوجه النظر إلى الكائن، فهل هو معنى واحد أو معان متعددة مثلما هي الحال بالنسبة لغير الكائن؟ هل فيه، إذا كان كثير الدلالات، ما يقال حقيقة واستعارة؟ ما انعكاس ذلك كله على علاقته بغير الكائن، ومن ثم، في سياق البيان الكلي بكامله؟ وكيف تم افتحاص المفهوم في كل من المختصر والتلخيص والشرح؟

يقدم مختصر السماء والعالم معنيين عامين للكائن، فيعمل على التمييز في كل واحد منهما بين ضربين متقاربين. أما المعنى الأول فيمكن أن نستحضر فيه، ولا سيما في الضرب الأول منه، معنيين من معاني غير الكائن، وخاصة المعنى الذي يكون فيه الكون بغير أسباب الكون وفي غير زمان، مثل الحس، وهو نفسه المثال المستعمل، كما لاحظنا آنفاً، في بيان المعنى الأول من معاني غير الكائن، حيث يقول ابن رشد:

«الكائن يقال على وجوه أحدها على الذي وجد بعد أن لم يوجد. وهذا على ضربين، إما أن يكون بغير أسباب الكون، كحدوث الحس، وإما أن يكون حدوثه كوناً وبأسبابه، كالبيت يحدث عن الصناعة، وهذا المعنى أولى ما قيل عليه كائن»[1].

واضح من هذا المعنى الثاني، وهو ما يحدث بأسباب الكون وفي زمان، أنه المعنى الحق للكائن، مما يؤكد تدرج معاني الكائن، مثلها في ذلك مثل معاني غير الكائن، في الأسبقية، ومن ثم، في سلم الدلالة بين ما يقال منها أولاً وبالذات وما لا يقال منها كذلك، وإنما، إذا جاز ذلك، ثانياً وبالعرض.

أما المعنى الثاني الذي يضم، هو أيضاً، معنيين متقاربين فهو الضروري والأكثري، أو ما هو على الأكثر، إذ يقول ابن رشد:

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص31-32.

«وقد يقال الكائن أيضاً على ما شأنه أن يكون إما ضرورياً، مثل طلوع الشمس، وإما على الأكثر، وهذا أيضاً في معنى ما قبله»[1]

ما معنى هذه الإشارة الأخيرة من ابن رشد إلى أن «هذا أيضاً في معنى ما قبله»؟ ما المقصود بلفظ الإشارة «هذا»، هل الضرب الثاني من هذا المعنى الثاني، أي ما هو على الأكثر، أم المعنى الثاني بكامله؟ وما المراد بالمعنى الذي قبل هذا، هل الضرب الأول من هذا المعنى الثاني بمقتضى الاختيار الأول، أم المعنى الأول بكامله بمقتضى الاختيار الثاني؟

لعل الاختيار الأول أولى بالتقديم هاهنا لأنه لو جاز إلحاق المعنى الثاني ككل بالمعنى الأول ككل لما استطعنا التمييز بين ما يقال من الكائن أولاً وما لا يقال فيه كذلك. فلم يبق إلّا أن نقول: إن الأكثري في حكم الضروري. إلّا أن ما يجب التنبيه عليه هو أن المختصر، وبمقتضى التمييز في واحد واحد من المعنيين الأساسين بين ضربين ممكنين، يميل إلى نوع من التقسيم الرباعي للكائن على غرار التقسيم الرباعي لغير الكائن.

يقدم التلخيص، على غرار ذلك فيما يبدو، تقسيماً ثلاثياً لمعاني الكائن يلتزم فيه بالتقسيم الثلاثي الذي قدمه لغير الكائن، حيث يختتم أبو الوليد القول في المعاني الثلاثة للكائن بأن

«كل واحد من هذه المعاني الثلاثة مقابل لكل واحد من المعاني الثلاثة التي يقال عليها غير الكائن»[2].

يقابل المعنى الأول للكائن في التلخيص معناه الأول في المختصر، وذلك بضربيه معاً، ما حدوثه بأسباب الكون وما حدوثه بغير أسباب الكون، وأيضاً باستعمال الأمثلة نفسها، مع إضافة مثال نهاية الحركة في الضرب الأول، وهو

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص32.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص152.

نفسه المثال المستعمل في المعنى الأول لغير الكائن في التلخيص، كما أوردنا ذلك فيما تقدم، ومع إضافة مثال الحائط مقارنة إلى ما ورد في المختصر في الضرب الثاني للكائن بموازاة مع البيت. نقرأ، بهذا الصدد، ما يلي:

«وأما الكائن فإنه يقال على الأشياء التي لم تكن موجودة أولاً ثم وجدت بأخرة، سواء كان وجودها بغير استحالة ولا وجود أسباب الكون، مثل حدوث الحس ونهاية الحركة، أو كان حدوثها على طريق الكون وسببه، مثل حدوث البيت والحائط»[1].

المعنى الثاني للكائن لا وجود له في المختصر، ومفاده الأمور السهلة الكون من قبيل إدارة سور على مائة غلوة في عشرين يوماً، وهذا معنى مقابل، كما يلاحظ، للمعنى الثاني في التلخيص، والأول في المختصر، من معاني غير الكائن، وهو عسير الكون، إذ يعسر إدارة سور على ألف ميل، بحسب ما لاحظنا فيما تقدم. يقول ابن رشد، هاهنا، ما يلي:

«وقد يقال الكائن على معنى ثان، وهي الأشياء السهلة الكون، مثل إدارة سور على مائة غلوة في عشرين يوماً»[2].

أما المعنى الثالث والأخير للكائن في التلخيص فهو الضرب الأول من المعنى الثاني في المختصر، وهو المتصل بالضرورة والوجوب، حيث يستدعي أبو الوليد المثال نفسه الذي استعمله في المختصر، وهو مثال طلوع الشمس، مضيفا إليه مثال حدوث المكسوفات، إذ يقول:

«ويقال - أي الكائن - على معنى ثالث، وهي الأمور الواجبة الكون، مثل حدوث الكسوفات وطلوع الشمس»[3].

---

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

لا بد من الإدلاء، في هذا المقام، بملاحظتين تتعلقان بأمرين قد اختفيا من قول ابن رشد في الكائن في التلخيص بالمقارنة مع ما أورده من ذلك في المختصر، وهما: أولاً، سقوط الضرب الثاني من المعنى الثاني الوارد في المختصر، وهو كون الأشياء التي على الأكثر، اللهم إلّا أن نقول إنه متضمن في الضرب الأول من هذا المعنى الثاني ذاته، ومن ثم، فهو كامن، أو موجود بالقوة، في المعنى الثالث في التلخيص.

أما الملاحظة الثانية، وهي على قدر غير يسير من الأهمية فتخص غياب الميز الرشدي بين معنى أول وآخر غير أول للكائن مثلما هو الشأن في المختصر. فإذا كان المختصر، كما وقفنا على ذلك في حينه، يعتبر الضرب الثاني من المعنى الأول، وهو ما كونه بأسباب الكون، هو أولى معاني الكائن بمفهوم الكائن، فإنه في التلخيص يغفل مثل هذا الحكم سواء في حق هذا المعنى أو في حق سواه من المعاني والدلالات.

لعل مما يحسن التنبيه إليه، في مستهل إحصاء وفحص الدلالات المختلفة لمفهوم الكائن، أو المكون، في شرح السماء والعالم، أن ابن رشد يتردد فيه، من جهة أولى، بين الأخذ بما قال به في كل من المختصر والتلخيص، في حين أنه يبدو، أو يريد أن يبدو، بمظهر من يروم القطع مع ذلك والتحلل منه دون أن يعلن صراحة عن ذلك.

على أن ما يمنح هذا التردد قيمته البالغة، فيما نعتقد، ليس هو مجرد المراوحة في الاختيار بين تفسير وآخر، أو بين دلالة وأخرى، وإنما هو، فضلاً عن ذلك، نوع من عدم القدرة على الحسم في الانحياز إلى خندق فلسفي دون سواه، ولسنا نقصد بالخندقين، هاهنا، إلّا موقف «ثامسطيوس» وموقفاً يمكن نسبة بعض عناصره إلى الإسكندر بينما يمكن اعتبار عناصره الأخرى رشدية خالصة.

ذلك ما يمكن بيانه، وبيان ما يؤسسه من دعاوى، من خلال استعراض

ومناقشة مختلف المعاني التي يقال عليها الكائن في الشرح. فالمعنى الأول، وهو موطن التقاء المعنيين اللذين يشملهما المعنى الأول، أيضاً، في كل من المختصر والتلخيص، مفاده ما يؤخذ، بحسب مقاربة التلخيص المستدعاة هاهنا دون المختصر، في مقابل بعض دلالات غير الكائن، وبالضبط ما منها يكون أو لا يكون بأسباب الكون أو بغير أسبابه، إذ يقول أبو الوليد:

«ولما [كان أحد][1] المعاني التي يقال عليها غير المكون هي الأشياء الممكنة الكون التي لم تكن بعد، وكانت هذه (ضربين)[2]، إما كائنة بأسباب الكون، وإما بغير أسبابه، وجب أن يكون اسم الكائن يقال أيضاً على مقابل هذين المعنيين، وذلك إذا وجد[3] بالفعل، أعني الذي يوجد بالفعل بعد العدم بغير أسباب الكون، والذي يوجد بالفعل بأسباب الكون»[4].

سوف يستحضر أبو الوليد، هاهنا أيضاً، الحوار الذي أجراه مع ثامسطيوس بخصوص غير الكائن ومتى يقال فيه ذلك، بل متى يقال فيه الأمران جميعاً، أي غير كائن وأيضاً كائن، لكن دون الإشارة، في هذا المقام أيضاً، إلى ثامسطيوس، ليخلص إلى النتيجة التي انتهى إليها فيما تقدم، وهي أن الكائن بغير أسباب الكون إنما يقال فيه غير كائن في حال عدمه لا في حال وجوده التي يقال عليه فيها إنه كائن إذ يقول:

---

(1) كذا في الأصل وهو الصحيح، إلاّ أن «أسعد جمعة» صححها بالخطأ على أنها يجب ان تكون (كانت احدى)، فتأمل، م م، س ن، ص 262.

(2) في الأصل ضربان والصواب ما أثبتناه، وهو نفسه ما اختاره «أسعد جمعة».

(3) كذا في الأصل وهو الصحيح، لكن «أسعد جمعة» اعتبرها خطأ واقترح تصحيحها بإرجاع الفعل إلى المثنى (وجدا)، وأنت إذا تأملت السياق والمعنى بدا لك أنها قد تصحح أيضاً (وجد)، وهو إذا وجد الكائن، أو أيضاً (وجدناه)، فتأمل، م م ص س ن.

(4) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 126ظ – 127و.

«وذلك أن الكائن بغير أسباب الكون يمكن أن يقال فيه في حال وجوده غير مكون ومكون معاً، أما غير مكون فمن قبل أنه ليس بأسباب الكون، وأما (مكون)[1] فمن قبل وجوده بعد إن لم يكن. ولكن الأشبه أن يكون اسم غير المكون إنما يقال عليه في حال عدمه»[2].

غير خفي أن الشرح يوافق كل الموافقة كلاً من المختصر والتلخيص بل وسماء أرسطو ذاته، في إدغام هذين المعنيين من معاني الكائن، أي ما كونه بأسباب الكون وما كونه بغير أسباب الكون، في معنى واحد[3].

أما المعنى الثاني للمكون في الشرح فهو، كما يقول ابن رشد، خاص به، أي بالكائن لأنه لا يؤخذ في مقابل غير الكائن بل بالنظر إليه في ذاته لا غير. ويمكن أن نقول بأن خصوصيته تلك تمتد إلى المعنى الذي يكون فيه هذا المعنى، أيضاً، خاصاً بالشرح دون المختصر والتلخيص، بل دون سماء أرسطو نفسه، إذ لا يستدعي ولا واحد من هذه النصوص الثلاثة مفهوم «القوة» لبيان المقصود بهذا المعنى على خلاف ما يذهب إلى ذلك الشرح إذ نقرأ أنه

«يقال المكون أيضاً على الذي هو مكون بالقوة، وهو الشيء الذي هو غير مكون بالفعل»[4].

إذا كان هذا المعنى في صيغته هذه خاصاً بالشرح، فإنه يميل، مع ذلك،

---

(1) في الأصل (مكوناً) والأصوب ما أثبتناه، وهو نفسه ما رجحه أسعد جمعة.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ورقة 127و.

(3) أرسطو، في السماء، نشرة بدوي، م س ن، ص203. وأيضاً ضمن شرح ابن رشد، م ن، ورقة 126ظ.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p52.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p42.

(4) ابن رشد، م م، س ن، ورقة127و.

إلى التطابق مع المعنى الثاني في التلخيص، وذلك عندما يشير ابن رشد إلى أن ثامسطيوس يأخذ هذا المعنى، أيضاً، في مقابل معنى العسير الكون من معاني غير الكائن، فيصبح مفاده، عندئذ، أنه السهل الكون، لكن دون أن يصرح بأنه يتبنى هذا الموقف الذي كان، فيما يبدو، يتبناه في التلخيص، إذ إن هذا هو نفسه المعنى الثاني الذي أورده هنالك على أنه واحد من المعاني الممكنة للكائن دون الإشارة إلى أنه موقف ثامسطيوس. إلّا أن ابن رشد يحيل، هاهنا أيضاً وحكاية عن ثامسطيوس نفسه، على موقف الإسكندر الذي لا يرى أن هذا المعنى هو نفسه السهل الكون، لكن دون أن يعلن ابن رشد، صراحة، أنه يميل إلى هذا الموقف أو ذاك إذ يقول

«وثامسطيوس يفهم من هذا المعنى السهل الكون، ويقول إن هذا المعنى الثاني الذي ذكره من اسم الكون هو بعينه مقابل المعنى الثاني الذي ذكره مما يقال عليه غير المكون، يعني العسير الكون على رأيه لا على رأي الإسكندر»[1].

يؤشر المعنى الثالث للكائن في الشرح إلى عودة التمييز الرشدي بين المعنى الحقيقي وغير الحقيقي، أو المستعار، للكائن، ومن ثم، فهو يؤذن باستعادةٍ ما لِمَا يمكن ان ندعوه، في هذا السياق، «روح» المختصر التي غابت، كما أوضحنا ذلك في حينه، من التلخيص، حيث يقول أبو الوليد: إن المعنى الحق للكائن هو ما يكون بطريق الكون، أي ما كونه بأسباب الكون، وذلك ما اعتبره، في المختصر أيضاً، المعنى الحق والأولى للكائن. يقول أبو الوليد في الشرح ما يلي:

(1) ابن رشد، م م، س ن، ورقة127ظ.

«ويقال الكون[1] على المكون بالفعل الحقيقي، وهو الذي كان أولاً معدوماً ثم وجد بطريق التكوين. وقد يظن بهذا أنه داخل القسم الأول لقوله فيه إما بتكوين وإما بغير تكوين، لكن يشبه[2] أن يكون إنما سماه هاهنا مكوناً[3] من جهة وجوده بطريق الكون لا من جهة وجوده بعد العدم[4]، وهو الذي قصد في الوجه الأول»[5].

لا يقتصر العود إلى المختصر، أو إلى بعض ملامحه على الأقل، على ما تقدم وإنما يمتد إلى استحضار الضرب الأول من المعنى الثاني فيه، وهو المقول باضطرار. بيد أن في هذا الاستحضار دليلاً آخر على تردد ابن رشد بين الأخذ بما يراه ثامسطيوس أو عدم الأخذ به، فهو يؤكد أن ثامسطيوس هو صاحب هذا الموقف، وإذا كان هو نفسه قد قال به في المختصر دون إشارة إلى ثامسطيوس، فمعنى ذلك أنه كان يتبناه ويقول به، الأمر الذي يسمح بالقول بأنه إنما كان يتبنى هنالك، أي في المختصر، مذهب ثامسطيوس الذي سكت عنه تماماً في التلخيص، إذ لم يذكره لا على جهة الأخذ به ولا على جهة رفضه، ولا، أيضاً، على جهة تسجيله بصورة لا تخلو من حياد ولكن على سبيل التنبيه

---

(1) كذا في الأصل وهو صحيح، إلاّ أنه قد يكون أيضاً (المكون) وهو ما اختاره أسعد جمعة.

(2) قرأها أسعد جمعة (لشبه) لذلك اقترح تصحيحها (يشبه) ونحن لا نرى ما يراه إذ لا جدال في نظرنا أنه في الأصل (يشبه) لا (لشبه).

(3) يزعم أسعد جمعة أنها مطموسة والأمر على خلاف ذلك تماماً وإنما اختلط عليه الأمر فيما نعتقد.

(4) يزعم أسعد جمعة هاهنا أيضاً أن عبارة (بعد العدم) مطموسة، والأمر على خلاف ذلك تماماً اللهم ما عدا الخطأ الذي وقع للناسخ إذ كتب العبارة التالية (بعده الكون العدم) فأشار إلى الخطأ بوضع خط منكسر على الهاء في بعده وعلى الكون إشارة منه إلى الخطأ.

(5) ابن رشد، م م وس ن.

عليه لا غير، لكنه، وهو يعود إليه في الشرح، فهو على الأقل إنما يريد الإشارة إليه والتزام الحياد إزاءه، وإن كان، وهو يعقب عليه، يقدم نوعاً من النقد لهذا الموقف الذي يدشن به نوعاً من الرغبة في الانفصال عنه إذ يقول:

«وثامسطيوس يقول إنما أراد - أي أرسطو - بهذا ما يتكون باضطرار. ولكن (يشبه)[1] أن يكون الذي يتكون باضطرار ليس بطريق الكون، أعني باستحالة»[2].

إن الإشارة، في هذا السياق، إلى التعارض القائم بين الضروري، أو المقول باضطرار، وبين ما هو بطريق الكون وباستحالة، دليل ما على عدم موافقة ابن رشد على موقف ثامسطيوس الذي ينزع إلى الجمع بينهما، وذلك على ما كان يقول به ابن رشد نفسه في المختصر حيث لم يشر، لا من قريب ولا من بعيد، لا إلى ثامسطيوس ولا إلى نقده له بل اكتفى بإيراد هذا الموقف على أنه واحد من المعاني الممكنة للكائن، وهو ما يفهم منه، كما أوضحنا في مواضع سابقة، أنه يوافق عليه ويأخذ به، أو أنه، على الأقل، لا يمانع في ذلك.

ليكتمل هذا النظر الكلي في فحص جواز أو عدم جواز كون الكائن أزلياً وغير الكائن فاسداً كان لا بد من النظر في مقابلي مفهومي غير الكائن والكائن، وهما غير الفاسد والفاسد. وإذا كان المختصر، كما ألمعنا إلى ذلك فيما سلف، قد خالف الترتيب المأخوذ به في كل من التلخيص والشرح وسماء أرسطو، حيث يبدأ بالقول في غير الفاسد قبل النظر في الفاسد، فإننا سوف نتابع خطوات المختصر لأسبقيته الزمنية على الكتابين الآخرين فنقدم القول في غير الفاسد على القول في الفاسد، فنقول إن المختصر يقدم أربعة

---

(1) في الأصل (شبه)، والظاهر أن في العبارة عسراً يجب تصحيحه بما أوردناه في الصلب، فتأمل.

(2) ابن رشد، م م وس ن.

معان لغير الفاسد، الأمر الذي يجعل غير الفاسد، من جهة أولى، شبيهاً، في ذلك، بغير الكائن، ولا سيما أن كل الوجوه التي يقال عليها غير الفاسد تقابل سائر الوجوه التي يقال غير الكائن، كما أنه يجعل المختصر، من جهة ثانية، أوفى للقسمة الرباعية التي وقفنا عليها في رسم دلالات كل من الكائن وغير الكائن.

يذهب ابن رشد إلى أن المعنى الأول لغير الفاسد في المختصر هو أنه

«يقال على ما فساده متعسر»[(1)].

لا جدال أن هذا المعنى هو المقابل التام للمعنى الأول من غير الكائن في المختصر، وهو عسير الكون.

أما المعنى الثاني لغير الفاسد في المختصر، كما يرى أبو الوليد، فهو

«ما فساده بغير طريق الفساد»[(2)].

واضح، هاهنا أيضاً، ان هذا المعنى الثاني لغير الفاسد في المختصر إنما يقال في مقابل المعنى الثاني لغير الكائن في المختصر ذاته، وهو ما كونه بغير أسباب الكون ولا بطريقه.

المعنى الثالث لغير الفاسد في المختصر هو أنه

«يقال على ما شأنه أن يفسد إلّا أنه لم يفسد بعد»[(3)].

غير خاف، في هذا المقام كذلك، ان هذا المعنى الثالث لغير الفاسد في المختصر يقال هو نفسه في مقابل المعنى الثالث لغير الكائن في المختصر، وهو ما شأنه أن يتكون فيما بعد مما لم يتكون.

بقي أن نورد المعنى الرابع لغير الفاسد في المختصر ومفاده أنه

---

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص32.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

«يقال على ما شأنه ألّا يفسد بعد أصلاً ولا فيه قوة على الفساد. وهذا هو المعنى الحقيقي»[1].

علاوة على أن هذا المعنى الرابع لغير الفاسد في المختصر مقابل للمعنى الرابع لغير الكائن أيضاً في المختصر، لا بد للناظر أن ينتبه، في الوقت ذاته، إلى أن غير الفاسد، بهذا المعنى، هو المعنى الحقيقي لغير الفاسد، وذلك مثلما أن معنى غير الكائن المقابل له هو، أيضاً، المعنى الحقيقي لغير الكائن.

سوف يبقى التلخيص، في هذا المضمار أيضاً، وفياً للمختصر، حيث يقدم فيه أبو الوليد، أولاً، قسمة رباعية لمفهوم غير الفاسد، كما سيحتفظ فيه، ثانياً، بالتمييز بين الحقيقي وغير الحقيقي من معاني غير الفاسد، وذلك، كما لاحظنا آنفا، على خلاف مسلكه بالنسبة لغير الكائن.

فما هي مختلف دلالات غير الفاسد في التلخيص؟ وما هي إمكانات المقارنة بينه وبين المختصر بهذا الصدد؟

المعنى الأول لغير الفاسد في التلخيص، وهو يناظر معناه الثاني له في المختصر، مفاده ما فساده بغير طريق الفساد ولا أسبابه، الأمر الذي يجعله ممكناً أن يكون في وقت وأن لا يكون في وقت آخر. يقول ابن رشد بأن أحد معاني غير الفاسد ما يقال على:

«الشيء الذي هو حيناً موجود وحيناً غير موجود إلّا أن فساده بغير أسباب الكون، مثل الحس ونهاية الحركة»[2].

يختلف التعريف الذي يقدمه ابن رشد، هاهنا، لغير الفاسد عما نلفيه في المختصر بكون أبي الوليد يورد في التلخيص مثالاً لا نجد له أثراً في المختصر، وهو مثال فساد الحس ونهاية الحركة، الأمر الذي يجعلنا، مرة

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص154.

أخرى، بإزاء التقابل مع المعنى الأول لغير الكائن في المختصر الثاني في التلخيص، إذ يستدعي ابن رشد، في هذا المقام، المثال نفسه الوارد هنالك لكنه معكوس، إذ إنه يتحدث في غير الكائن عن كون الحس ونهاية الحركة، أما بالنسبة لغير الفاسد فهو يتحدث عن فساد الحس ونهاية الحركة.

إذا كان المعنى الثاني لغير الفاسد في التلخيص بغير نظير دقيق في المختصر، إلّا أنه قد يتوافق، مع ذلك، مع المعنى الثالث في المختصر، فضلاً عن إمكان أن يضاف إليه، أيضاً، المعنى الثاني في المختصر. ذلك أن دلالة هذا المعنى الثاني في التلخيص تتمثل في:

«الشيء الذي هو موجود بالفعل ويمكن أن يعدم بأخرة وفي المستقبل. وهذا ربما كان عدمه بسبب من أسباب الفساد وربما لم يكن»[1].

إن هذا المعنى هو الذي قد يسمح باستحضار المعنى الثالث في المختصر، وهو ما شأنه أن يفسد إلّا أنه لم يفسد بعد، أما وجه إمكان احتوائه على المعنى الثاني في المختصر، فمن خلال إشارته إلى أنه فضلاً عن أن الفساد قد يكون فيه بأسباب الفساد فهو أنه قد يكون، أيضاً، بغير أسباب الكون، وهذا هو مضمون المعنى الثاني في المختصر.

أما المعنى الثالث في التلخيص فهو نفسه المعنى الرابع في المختصر، وهو الذي يقال فيه غير فاسد بالحقيقة، أو غير الفاسد الحقيقي، إذ نقرأ لدى ابن رشد، في هذا السياق، إن

«المعنى الثالث مما يقال عليه غير الفاسد بالحقيقة هو الموجود بالفعل الذي ليس فيه قوة على الفساد ولا يمكن أن يعدم في المستقبل»[2].

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

لم يبق أمامنا، من معاني غير الفاسد في التلخيص، إلّا المعنى الرابع، وهو المعنى الأول في المختصر، أي عسير الفساد، إذ يقول أبو الوليد:

«والمعنى الرابع على العسير الفساد بمنزلة حجر الطران»[1].

يلاحظ، إذن، أن أبا الوليد يمثل لهذا المعنى الرابع بمثال «حجر الطران»، أو «حجر الصبران» كما نقرأ في إحدى مخطوطتي كتاب تلخيص السماء والعالم. وبصرف النظر عن معنى هذا الحجر سواء في صيغته الأولى أو الثانية، إذا صحتا معاً، أو في إحداهما إذا كانت هي الصائبة دون الأخرى، فلعل أهم ما ينبغي التأكيد عليه، فيما نحن بسبيله، هو أنه مثال خاص بالتلخيص دون المختصر، فما الوضع الذي عليه الحال في الشرح سواء في هذا المعنى أو في غيره من المعاني الأخرى لغير الفاسد؟

سوف يبقى الشرح، بهذا الصدد مثله في ذلك مثل التلخيص، وفياً للقسمة الرباعية الواردة لغير الفاسد في المختصر، إضافة إلى وفائه له في القول بأن أحد هذه المعاني، وهو بالضبط - كما تقول الكتب الثلاثة - ما ليس فيه قوة على الفساد أصلاً، هو الحقيقي دون سواه.

دون أن نقف على التفاصيل الخاصة بمعنى معنى من هذه المعاني الأربعة نريد أن نورد، في هذا السياق، النص الأخير الذي يجمع فيه ابن رشد هذه المعاني كلها إذ يقول:

«وتلخيص هذه المعاني أن الشيء يقال فيه إنه غير فاسد إما من قبل أن فساده بغير أسباب الفساد وإما من قبل أنه غير فاسد بالفعل ويمكن أن يفسد في المستقبل. وهذا على ضربين، إما أن يكون فساده بغير أسباب الفساد، وإما أن يكون بأسباب الفساد. فيقال على هذا إنه

(1) ابن رشد، م م ص س ن. على أننا نقرأ في نسخة أخرى من مخطوطات تلخيص السماء والعالم أنه بدل لفظ «الطران» نجد لفظ «الصبران».

غير فاسد بالمعنيين، أعني بالأول والثاني. والثالث هو الحقيقي، وهو الذي هو موجود بالفعل وليست فيه قوة على الفساد، ولا يمكن أن يوجد وقت هو فيه فاسد. والرابع هو العسير الفساد»[1].

باستثناء بعض الاختلاف في الترتيب الذي جاءت عليه هذه المعاني في واحد واحد من التواليف الثلاثة، وهي المختصر والتلخيص والشرح، يمكن القول، بغير قليل من الاطمئنان، بأنه لم يطرأ على الموقف الرشدي أي تطور، حيث يكاد يكون كل من التلخيص والشرح عالة على المختصر في هذا الشأن، إذ لا يضيف أي واحد منهما إلى ما أنجزه المختصر أية إضافة، اللهم إلّا ما يتعلق بالأمثلة التي لم يذكرها المختصر وذكرها التلخيص والتي لم يحتفظ منها الشرح إلّا بمثال واحد، في المعنى الأول، وهو مثال «حس اللمس» الذي يرد لدى أرسطو دون المثالين الآخرين اللذين يوردهما التلخيص إضافة إلى هذا المثال نفسه، أي مثال حس اللمس[2]، مع الانتباه إلى أن ابن رشد يتحدث، هاهنا، عن حس اللمس لا عن الحس فحسب، مثلما يفعل في الحديث عن الكائن، الأمر الذي يجعل الشرح، بهذا الصدد، أقرب إلى سماء أرسطو من الكتابين الآخرين.

أما الآن فلنوجه عنايتنا إلى المحطة الأخيرة من النظر في المفاهيم الأربعة موضع الفحص في هذه الجملة، وهي محطة القول في الفاسد وما يعرض له من دلالات في كل من المختصر والتلخيص والشرح. ولنجر الأمر

---

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 129و- 129ظ.

(2) أرسطو، في السماء، نشرة بدوي، م س ن، ص204. وأيضاً النسخة التي يعتمدها ابن رشد في شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 128و- 128ظ.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p52.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p43.

على عادتنا في تناول هذا الفحص، وذلك بالنظر، أولاً، في المختصر، ثم بعد ذلك في التلخيص، لنختتم النظر بكامله بما نلفيه منه في الشرح.

يقدم المختصر بضعة معان للفاسد يمكن، بضمها إلى بعضها، اختزالها في اثنين، كما يمكن، بنوع من الخلخلة، التمييز فيها بين ثلاثة معان أو أربعة، الأمر الذي قد يجعل المختصر وفياً، هاهنا أيضاً وعلى ما عليه الحال في المفاهيم الثلاثة السابقة، للقسمة الرباعية التي يبدو وكأنها غدت من العلامات الخاصة بالمختصر دون الشرح والتلخيص اللذين لا يلتزمان بهذه القسمة إلّا فيما ندر.

يعلن ابن رشد، في البداية، بأن

«الفاسد يقال على ما عدم بعد أن كان»[1].

لكن لا يلبث أبو الوليد أن يستدرك ليميز، في هذا المعنى الأول للفاسد في المختصر، بين ضربين يجعلاننا بإزاء معنيين لا معنى واحد فحسب، إذ يقول:

«وهذا على ضربين إما أن يكون فساده بأسباب من ضروب أسباب الفساد، وإما أن يكون بغير أسباب الفساد، كما تقدم في غير الفاسد»[2].

من هنا، فالمعنى الأول للفاسد هو ماعدم بعد أن كان بأسباب من ضروب أسباب الفساد، أما معناه الثاني فهو ما عدم بعد أن كان بغير أسباب الفساد.

نقرأ، بعد هذين المعنيين، إن الفاسد أيضاً:

«يقال على ما فيه قوة على الفساد وشأنه أن يفسد باضطرار».[3]

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص32.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

لعلنا، هاهنا، بإزاء معنيين لا معنى واحد للفاسد، أحدهما ما فيه قوة على الفساد، والآخر ما شأنه أن يفسد باضطرار. وذلك لإمكان الفصل بين المعنيين، إذ يمكن لما فيه قوة على الفساد أن لا يفسد ضرورة ما لم تتوافر له أسباب الفساد، كما يمكن لما اضطر إلى الفساد أن يفسد ولو بغير أسباب الفساد ولا بطريقه، وذلك بمقتضى الفروق التي يقيمها ابن رشد نفسه بين هذين المعنيين سواء في الكائن أو في غير الكائن أو غير الفاسد، الأمر الذي يجب أن لا يشكل فيه الفاسد أي استثناء، ولا سيما أنه إنما يقال، مناظرة ومقابلة، بالمقارنة مع هذه المفاهيم الثلاثة.

لذلك فنحن، في هذا المقام في المختصر، أمام أربعة معان للفاسد. ولعل الأمر الهام الغائب في هذه المعاني هو الإشارة إلى المعنى الحقيقي للفاسد، وهو الأمر الذي غدا من علامات المختصر في معالجة المفاهيم الأخرى، إلّا أن أبا الوليد لا يبقى وفياً له، أيضاً، بالنسبة لهذا المفهوم.

يبدو أن أول ما يلفت انتباهنا فيما يخص دلالات الفاسد في التلخيص أن النظر فيه يوافق النظر في لفظي الكائن وغير الكائن في التلخيص، أيضاً، من حيث القسمة الثلاثية لمعاني هذه الألفاظ الثلاثة، وذلك على خلاف القسمة الرباعية لغير الفاسد والتي يوافق فيها التلخيص المختصر، كما ألمعنا إلى ذلك فيما سلف.

يتمثل المعنى الأول للفاسد في التلخيص في

> «الأشياء التي كانت أولاً موجودة ثم هي (بأخرة)[1] غير موجودة، سواء كان عدمها بسبب من أسباب الفساد داخل عليها بمنزلة احتراق الخشبة، أو كان ليس بسبب من أسباب الفساد داخل عليها بمنزلة فساد الحس».[2]

---

(1) وردت في النشرة (اخرة) ولعل الصحيح ما أثبتناه، فتأمل.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص153.

من الواضح جداً أن هذا المعنى الثائي للفاسد هو نفسه المعنى الأول والثاني في المختصر مع اختلاف طفيف يشهد له المثالان اللذان لا ذكر لهما في المختصر، وهما مثال احتراق الخشبة في معرض بيان الفاسد بسبب من أسباب الفساد وارد عليه من خارج، ومثال فساد الحس بالنسبة للفاسد بغير أسباب الفساد، وهذا هو نفسه المثال المستدعى في غير ما مناسبة من مناسبات النظر الدلالي في هذه المفاهيم ككل، بحسب ما أوضحنا ذلك فيما سلف.

من المتعذر جداً أن نجد في المختصر نظيراً للمعنى الثاني من معاني الفاسد في التلخيص. ولعله إنما سكت عنه هنالك لأنه، كما يقول عنه هاهنا، غير مألوف، ولعله، لهذا السبب أيضاً، يستحضر فيه ضابط التصنيف بصورة سالبة، أي أن أبا الوليد، بدل أن يلجأ إلى تعيين المعنى الحقيقي مما يقال عليه فاسد، مثلما يفعل في معرض الألفاظ الأخرى كما أبرزنا ذلك في أحايينه مما سلف، فإنه، على العكس من ذلك، يعمل على نعت هذا المعنى الثاني بأنه غير حقيقي، أو بأنه إنما يقال باستعارة، فيقول:

«وقد يقال الفاسد على معنى ثان، وهي الأشياء التي يمكن فيها ألّا توجد، ليس بسبب بطلان وعدم يدخل عليها، بل بسبب حالة من الأحوال، مثل النهر العظيم فإنه قد يمكن أن يقال فيه إنه غير موجود ليس بسبب فساد وبطلان يدخل عليه، بل بسبب انتقاله وذلك أن إمكان انتقاله أكثر من إمكان بطلانه. وكأن اسم الفاسد على هذا المعنى إنما يقال باستعارة، ولذلك قيل فيه إنه غير مألوف»[1].

ظاهر أن مما يثير الغرابة في هذا التعريف للفاسد، إضافة إلى إطلاق لفظ الفساد على ما لم يوجد أصلاً، المثال الذي يذكره ابن رشد، وهو، كما هو واضح، مثال النهر العظيم الذي يقال فيه إنه فاسد لا لفساده بالفعل، أي عدمه،

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

أو بطلانه، لسبب من الأسباب، وإنما، وعلى القصد الأول، لإمكان انتقاله. فما معنى الانتقال في هذا السياق؟ هل معناه تغيير الموضع والمسالك، أو، كما يقول خبراء الجغرافيا، تغيير المجرى؟ أم أن دلالة الانتقال، هاهنا، أكثر انغراساً في تاريخ الفلسفة منها في تاريخ الجغرافيا، حيث تحيل على مذاهب الحركة والتغير، كما نلفي ذلك لدى «هيراقليط»، مثلاً، في القول بالنهر الذي لا يمكن أن تستحم فيه مرتين لانتقاله الدائم والسريع، أي لتغير مائه الذي لايلبث أن تغمرك فيه مياه جديدة باستمرار وكلما هممت بالسباحة فيه؟

مهما يكن القول الذي قد يتبناه ابن رشد في هذا المقام فنحن، في الحالين معاً، بإزاء كون لايفتأ يفسد وفساد لايفتأ يكون، أي لايلبث أن يعقبه الكون، سواء بالانتقال من مجرى إلى آخر، أو سواء بتعاقب مياه جديدة، على المجرى الواحد نفسه، كل حين، أو سواء بحصول الأمرين معاً في آن واحد، أي تغير المجرى وتغير المياه.

لعلنا لن نكون في حاجة إلى كل هذا الكلام الذي قد يبدو مجرد فضل من القول إذا استدعينا ما سوف يقوله فيه ابن رشد في الشرح، وهو الأمر الذي سنقف عليه بعد حين، لكن لعل ما أوردناه، هاهنا، من تأمل يحتفظ بكامل أهميته وجدواه لا لإمكان النظر إليه في ذاته وفي استقلال عن الشرح اللاحق له في الزمان، وإنما لأهميته في إغناء النظر الفلسفي بانفتاحه على سائر الاحتمالات الممكنة في الفهم والتفسير والتأويل مما لا يتعارض و«روح» النظر الفلسفي بوجه عام.

يروج التلخيص، علاوة على المعنين المتقدمين للفاسد، لمعنى ثالث مفاده ما يقال على

«الأشياء السهلة الفساد بمنزلة لهيب النار وزهر النبات»[1].

(1) ابن رشد، م م ص س ن.

إذا كان هذا المعنى للفاسد يستحضر، بنوع من التضاد، المعنى الثاني للكائن في التلخيص نفسه، وهو الأشياء السهلة الكون، فإنه يستحضر، أيضاً لكن بنوع من التناقض التام، المعنيين الرابع من غير الفاسد والثاني من غير الكائن في التلخيص ذاته. ذلك أن غير الفاسد، بحسب ما وقفنا عليه بهذا الصدد، يقال على العسير الفساد،كما أن غير الكائن يقال، في السياق نفسه، على ما كان عسيراً كونه.

على أنه لا بد، قبل الفراغ من النظر في معاني الفاسد في التلخيص، من الإشارة إلى أننا لا نجد من معانيه في المختصر ما يتوافق، مباشرة، مع هذا المعنى الأخير في التلخيص، اللهم إلّا أن نقول إنه يمكن فيه أن يتقاطع مع ثلاثة منها هي تلك التي يؤخذ فيها في حد الفاسد ثلاث خصائص هي ما فساده بأسباب الفساد وما فيه قوة على الفساد وما شأنه أن يفسد باضطرار. فنحن إذا تأملنا هذه المعاني الثلاثة ألفيناها لا تخلو من أن تكون سهلة الفساد إذ ليس ولا في واحد منها ما يعوق الفساد بل إنها كلها، على العكس من ذلك، قابلة لأن تفسد بسهولة ويسر، إما لأن فيها القوة على ذلك، أو لأن أسباباً ما تدفع بها في ذلك الاتجاه، أو لأن الضرورة تتجه بها، وجوبا ورأساً، إلى الفساد.

يحذو الشرح حذو التلخيص في التمييز بين معان ثلاثة للفاسد أولها، هو نفسه الذي ذكره في المقام الأول في كل من المختصر والتلخيص، وهو ما يوجد بعد العدم بأسباب الفساد أو بغيرها، إذ يقول:

> «إذا كان الشيء أولاً، موجوداً ثم صار بعد معدوماً فإنه يقال فيه في حال العدم التالي لوجوده إنه فاسد وإنه قد فسد، سواء كان عدمه باستحالة، أعني (فساداً)[1] حقيقياً، أو بغير استحالة، وهذا هو الفاسد بالفعل».[2]

---

(1) في الأصل (فساد).

(2) ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 128و.

إذا تابعنا كلام ابن رشد في المعنى الثاني من معاني الفاسد في الشرح منذ بدايته إلى نهايته، لم يخل من خلط لا نستطيع، بموجبه، أن نقف على ما يريده منه، إما لضبابية واضحة في الدلالة وإما لعسر كبير في العبارة لا يتبين معه المراد. وبالجملة فنحن نلفي، هاهنا، تداخلاً بين أشكال صياغة هذا المعنى الثاني ومختلف تجليات المعنى الأول، إذ نقرأ، في تعريف المعنى الثاني، أنه

«ربما سمينا الشيء فاسداً إذا كان الشيء ممكناً أن يعدم ليس بسبب من أسباب الفساد، ليعرف أنه إذا قيل اسم الفاسد على الذي هو بالقوة بهذه الصفة، أعني دخل عليه العدم من غير أسباب الفساد، فهو أحرى أن يقال على الذي بالقوة معدوماً إذا كان عدمه بأسباب الفساد».[1]

لعل أبا الوليد إنما يشير، في هذا المقام، إلى المناظرة التي ابتدأها في التلخيص إذ قال: إن هذا المعنى من الفاسد إنما هو باستعارة، وإنه قد يكون لهذا السبب قد قيل فيه إنه غير مألوف، دون أن يفصح في التلخيص عن هوية القائل بذلك الذي أعلن عنه في الشرح مصرحاً بأنه ثامسطيوس إذ قال ابن رشد، مباشرة في عقب الكلام السابق:

«وثامسطيوس، فيما أحسب، يفهم من هذا التغيير الفساد إذا فسد من غير استحالة، ولا الفساد بمنزلة النهر العظيم عندما ينتقل من موضع إلى موضع».[2]

لا يكشف أبو الوليد عما إذا كان يوافق ثامسطيوس أو لا يوافقه في هذا التفسير، لكنه يبدو، مع ذلك، بمظهر من لا يمانع بما يراه هذا الشارح الأفلوطيني لكلام الحكيم سواء في الشرح أو في التلخيص.

(1) ابن رشد، م م وس ن.

(2) ابن رشد، م م وس ن.

لا بد من الإشارة، في نهاية القول في هذا المعنى الثاني من معاني الفاسد في الشرح، إلى أن المعنى الذي يريده ابن رشد من انتقال النهر العظيم في المثال الذي يستدعيه في هذا المقام والذي يبدو أنه إنما أفاده، أيضاً، من ثامسطيوس، هو المعنى الجغرافي لا الفلسفي، أي تغيير المجرى، أو الموضع، وليس تغيير المياه وتجديدها باستمرار وبدون انقطاع.

أما المعنى الثالث والأخير للفاسد في الشرح فهو نفسه المعنى الثالث في التلخيص والذي إذا وجد في المختصر فعلى جهة الجمع بين ثلاثة معان فيه، كما أوضحنا ذلك فيما تقدم. يقول أبو الوليد، موضحاً هذا المعنى، ما يلي:

«ثم ذكر - أي أرسطو - معنى ثالثاً، وهو الذي ليس بفساد بالفعل إلّا أنه سهل الفساد، فإن هذا يقال عليه أيضاً اسم الفاسد».[1]

يجمع ابن رشد، في ختام نظره في معاني الفاسد، هذه المعاني كلها في قول واحد إذ يقول بأن أرسطو:

«كأنه أراد أن الذي بالقوة يقال على وجهين، على العسير، وذلك في الأقل وباستعارة بعيدة، ويقال على السهل الفساد، وهو أكثر استعمالاً. وتلخيص هذا أن الفاسد يقال على الفاسد بالفعل والفاسد بالقوة. والفاسد بالفعل يقال على ما فسد باستحالة في جوهره وتغير، وعلى ما فسد باستحالة غيره وتغيره».[2]

لا نقف في الشرح على الأمثلة التي يستعملها ابن رشد في التلخيص والتي لا وجود لها، أيضاً، في المختصر، اللهم إلّا إذا استثنينا إشارة الشرح، في المعنى الثاني، إلى مثال النهر العظيم، أما مثالا لهيب النار وزهر النبات

(1) ابن رشد، م م وس ن.

(2) ابن رشد، م م وس ن.

الواردان في المعنى الثالث في التلخيص، وأيضاً مثالا احتراق الخشبة وفساد الحس الواردان في المعنى الأول في التلخيص كذلك، فلا أثر لها جميعاً في الشرح.

لقد كانت غاية ابن رشد، من هذه التحديدات الدلالية، أن يستبقي المعاني الحقيقية لكل من الكائن والفاسد وغير الكائن وغير الفاسد، مع التركيز على هذين المفهومين الأخيرين لمكان أهميتهما بالنسبة للعالم بحسب الموقف الذي يتخذه منه أبو الوليد، تبعاً لأرسطو، إذ يذهب إلى أنه غير كائن ولا فاسد، الأمر الذي يستدعي بيان تهافت قول من يقول بأنه قد يكون كائناً، ومع ذلك، غير فاسد، أو أنه يجوز أن يكون، على العكس من ذلك، غير كائن ولكنه، مع ذلك، فاسد.

إن تطبيق المعاني الحقيقية لغير الكائن وغير الفاسد يستلزم، بالضرورة، أن يكون العالم غير كائن وغير فاسد لأن هذين المفهومين يرجعان على بعضهما، الأمر الذي يجعل أبا الوليد ينظر في مفهوم القوة. فما معنى قولنا إن في الشيء قوة على أمر ما؟ وهل يصح في حق العالم أن يقال إن فيه قوة؟ أي هل فيه قوة على الكون والفساد؟ وما الضرورات الداعية، أصلاً، إلى قول مماثل؟

لا بد من التنبيه، في مستهل هذا الفحص الذي نفتتحه من النظر في السؤال الأخير، بأن أرسطو لا يعرض لمثل هذا السؤال، بل إنه يسترسل في البحث عن الممكن والمحال بموازاة مع القوة دون أن يهتم بعدم القوة[1].

(1) أرسطو، في السماء، الترجمة العربية، م س ن، ص205- 206. وأيضاً الترجمة المعتمدة من قبل ابن رشد في شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 129ظ.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p53- 54.

Aristote, *Du ciel,* ibid, p43- 44.

أما بالنسبة لابن رشد فبما أن المطلوب الذي فيه الفحص، هاهنا، وهو هل في الأزلي، من حيث هو غير الكائن وغير الفاسد، قوة على الكون والفساد، يتضمن عدة محمولات منها هل هو كائن أو غير كائن، ومنها هل هو فاسد أو غير فاسد، فإن من محمولاته، أيضاً، هل فيه، أو ليس فيه، قوة على الكون والفساد، وبما أن النظر الدلالي الخاص بالنوع الأول من المحمولات قد تم إنجازه، فلا بد من إنجاز ما تبقى من ذلك، وهو ما يتصل بمعنى أن يكون في الشيء قوة على أن يفعل فعلاً معيناً أو أن لا يفعله، مع النظر، بموازاة مع ذلك، في هذه القوة، أو القوى، هل هي محدودة متناهية أم أنها ليست كذلك، أي لامحدودة وغير متناهية[1].

إلّا أن ما يستلزم هذا الفحص ليس هو فقط كون القوة من محمولات المطلوب المشار إليه، وإنما أيضاً، وربما على القصد الأول، للتعارض التام بين المعاني الحقيقية لكل من غير الكائن وغير الفاسد، من جهة، وبين دلالة القوة على الكون وعلى الفساد، من جهة ثانية، ذلك ما يؤكد عليه كل من التلخيص والشرح، مع بعض الاختلاف فيما يخص التأكيد في الشرح دون التلخيص على أن المستهدف بهذا النظر هو أفلاطون قبل، وربما دون، سواه من الفلاسفة وأصحاب المذاهب[2]، وإن كنا نرى أن ابن رشد قد يكون وقع،

(1) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص32.
يقول ابن رشد، هاهنا، ما يلي:
«وإذ قد تبين على كم وجه يقال الكائن وغير الكائن والفاسد وغير الفاسد، فلننظر ما معنى قولنا إن في الشيء قوة وإمكاناً أن يكون كذا أو لا يكون، وأن يفعل كذا أو لا يفعله، وهل هذه القوى محدودة متناهية أو غير متناهية، فإن هذا ضروري في الفحص الذي نحن بسبيله، وهو أحد أجزاء المحمول في هذا المطلوب، أعني قولنا هل في الأزلي قوة وإمكان».

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص155.
نقرأ، في هذا المعنى، ما يلي:

=

هاهنا، ضحية ترجمة غير «أمينة» لأن الترجمة التي اعتمدها تتحدث عن أن الشيء

«الذي لم يتكون فهو الذي ليست له قوة أن يكون معتدلاً بالطبع»[1].

لذلك سوف يفهم ابن رشد، من هذه العبارة، إن أرسطو إنما يقصد نقد أفلاطون، من منطلق أن معنى الاعتدال واللااعتدال هو النظام واللانظام، وعلى هذا فالقائل بأن العالم انتقل من اللانظام إلى النظام هو أفلاطون[2].

بيد أن الترجمة الأخرى التي نشرها «بدوي» تتحدث عن أن

«الذي لم يتكون فهو الشيء الذي ليست له قوة أن يكون أولاً ليس ثم أخيراً أيس، شبه القطر فإنه ليست فيه قوة أن يكون معتدلا بالضلع».[3]

واضح جداً أن المراد، بهذه العبارة عن الاعتدال واللااعتدال، ليس هو الموقف الأفلاطوني لأننا مع أرسطو، هاهنا، بإزاء مثال مستمد من الهندسة يلجا إليه أرسطو دائماً ولا سيما في التحليلات الأولى وفي الميتافيزيقا، كما لاحظ «تريكو»، لإثبات الاستحالة[4].

= «وإذ قد تبين على كم وجه تقال هذه الأسماء، فلنفحص أولاً عن معنى قولنا إن في الشيء قوة على أن يفعل أو لا يفعل، فإن المعنى الحقيقي من غير الكائن وغير الفاسد هو الشيء الذي ليس فيه قوة على الكون ولا على الفساد»، «شرح السماء والعالم»، م س ن، ورقة 129ظ– 130و، حيث نقف على هذا التبرير الموجود في التلخيص نفسه، مع الإشارة فيه إلى أفلاطون.

(1) شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 129ظ.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ورقة 129ظ– 130و.

(3) أرسطو، في السماء، م س ن، ص205.

(4) Tricot, in Aristote, « *Traité du ciel* », ibid, p53.

نعم، قد يكون «عائق» الترجمة هذا من المناسبات المتميزة التي تمنح الدارس فرصاً سعيدة للوقوف على نوع من انفصال ابن رشد عن أرسطو في اتجاه صياغة مواقفه الخاصة وآرائه المتفردة.

يتفق المختصر والتلخيص والشرح في حد القوة بأنها تؤخذ من جهة تمامها، أو غاياتها، أو نهاية فعلها، وهو أقصى قدر ممكن فيها، أي أننا نقول في الشيء إن فيه قوة على كذا بحسب أكبر قدر ممكن فيه على فعل من الأفعال، في حين أن عدم القوة، أو ضعفها، إنما يحد، على خلاف ذلك، بأقل ما تعجز عنه هذه القوة، مع العلم أن الكتب الثلاثة تستعمل المثال نفسه، وهو مثال الرجل، زيد أو عمرو أو غيرهما، الذي يستطيع أن يحمل قدراً معيناً من القناطير كحد أقصى مثالاً على وجود قوة ما له، أو الذي لا يستطيع أن يحمل قدراً معيناً من القناطير أو الأرطال كحد أدنى مثالاً على ضعف القوة أو عدمها لديه، وإن كان الشرح يضيف مثالاً لا يذكره المختصر ولا التلخيص، وهو قدرته على أن يتحرك مائة غلوة[1] أو أقل[2].

يستخلص ابن رشد، من هذه التعريفات للقوة وللشيء الذي يقال إن فيه قوة ما على فعل شيء من الأشياء، ولا سيما بعد إيراد الشك الذي يعرض في ذلك وتسفيهه، مسايراً صنيع أرسطو نفسه لكن في التلخيص والشرح

(1) كذا قرأها المرحوم الأستاذ «جمال الدين العلوي» في نشرته لكتاب تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص156، وكذلك أيضاً قرأها «بدوي» في نشرته للترجمة العربية لكتاب «في السماء، م س ن، ص205- 206، في حين اختار «أسعد جمعة قراءتها (علوة)، لا لشيء إلّا لأنها غير منقوطة في الأصل، شرح السماء والعالم، نشرة أسعد جمعة، م س ن، ص285، وذلك وإن كان صحيحاً إلّا أنه لا يشفع لهذا الاختيار بالضرورة، فكثيراً ما يغفل النساخ وضع النقط بالصورة المتداولة اليوم.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص32- 33.
ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص155- 156.
ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 130و- 130ظ.

دون المختصر(1)، يستخلص ابن رشد، إذن، أن القوة لا بد أن تكون محدودة ومتناهية، ما دامت إنما تحد بالأكثر وبالأقل، الأمر الذي ينتج عنه تناهي الزمان والمسافة، فالقوة تستلزم، بالضرورة، وجود الزمان والمسافة، ومن ثم، تناهيهما بتناهيها هي كذلك(2).

إذا كـان الأمـر كذلك، وإذا كـان كل مـن غير الكـائن وغير الفـاسد ينعكسان على بعضهمـا، مثلهمـا في ذلك مثل الكـائن والفاسد(3)، فـلا يمكـن أن يكون في الأزلي إمكان ولا قـوة على الإطـلاق، ولا بحال من الأحـوال، لأن ذلك إنما يؤول به وبالعالم، من ثم، إلى التناهي والمحدودية ولا سيما في الزمـان، الأمر الذي يؤدي إلى الكـذب المستحيل لا الممكن(4)،

(1) يتمثل هذا الشك في ضرورة الانتباه إلى المثال المضاد الممكن، بهذا الصدد، وهو مثال الإبصار والسمع الذي يكون على خلاف ذلك، إذ من أبصر عظماً ما على مسافة ما فهو ليس بقادر على إبصار عظم أصغر منه وإنما أكبر منه، بمراعاة المسافة نفسها، فالإبصار يحد بالأقل لا بالأكثر، والأمر نفسه بالنسبة للسمع، فمن سمع صوتاً أقل كان أقدر على سماع الأكثر والعكس ليس بصحيح، أما في غير ذلك من القدر فالأمر بالعكس، أي أن من استطاع إنجاز فعل ما في زمن أو مسافة ما فهو أقدر على فعل ما هو أقل منه، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص156، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 131و- 131ظ. وأيضاً أرسطو، في السماء، نشرة بدوي، م س ن، 205- 206.
Aristote, *Traité du ciel,* ibid, p53- 54.
Aristote, *Du ciel*, ibid, p43- 44.

(2) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص33.
ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص156- 157.
ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 132و- 133و.

(3) ابن رشد، م م، س ن، ص36- 38.
ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص165- 170.
ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 140و- 143و، 145و- 148ظ.

(4) ابن رشد، كتاب السماء والعالم، م س ن، ص33- 35.
ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص157- 162. =

والى العبث والبطلان في الطبيعة التي لا تفعل باطلاً ولا بوجه من الوجوه[1].

بمراعاة كل الخطوات التي يتبعها الرجل، في هذا المقام وفي كتبه الثلاثة، من حدود ورسوم، وأيضاً من بيانات، إما منطقية عامة كلية وإما طبيعية خاصة ومناسبة، وإما تعليمية أو استظهارية، أي على جهة الاستظهار، بمراعاة ذلك كله يمكن التأكيد على الخلاصات الأساسية التي يؤكد ابن رشد، بموجبها، على أنه لا يمكن أن يكون كائن غير فاسد ولا غير كائن يؤول إلى الفساد المطلق، إذ لا بد أن يكون كل كائن فاسداً، كما يلزم أن يكون كل غير كائن غير فاسد، وإلّا انتهينا إلى المحال والى ما لا يحصى كثرة من الشناعات، من قبيل جواز أن يوجد المعدوم وألّا يوجد، في مقابل ذلك، الممكن، أو ما شأنه أن يوجد، إلى غير ذلك من الأوضاع غير المقبولة.

وبالجملة فأبو الوليد إنما يهدف، من ذلك كله، التأكيد على أن العالم، تلك حاله لدى أرسطو، غير كائن ولا فاسد، ومن ثم، فهو أزلي أبدي، أي لامتناه في الزمان من طرفيه، إذا جاز الحديث فيه عن طرفين على جهة الافتراض لا غير. على أن قولاً مماثلاً لم يكن يخص أرسطو وحده، كما يزعم ابن رشد الذي يبدو وكأنه قد وقع، هاهنا، ضحية صمت أرسطو ذاته، عن وعي أو عن غير وعي، عن نسبة القول بأزلية العالم وخلوده إلى القائلين الأوائل به من الفلاسفة، وهم الإيليون، ولا سيما منهم «بارمنيد»، على ما ينبه عليه بعض المختصين في الدراسات الفلسفية الأرسطية واليونانية بوجه عام[2].

من هنا، فبقدر ما يلح ابن رشد على أن العالم متناه في العدد وفي العظم، ومن ثم في المكان، فهو يؤكد على لا نهائيته في الزمان، الأمر الذي لا يخلو من ثنائية واضحة المعالم. نعم، إن هذه الثنائية قد تشي، أيضاً، بشيء من

= ابن رشد، شرح السماء والعالم، م س ن، ورقة 133و– 134ظ، 136ظ– 139ظ.

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص36.

(2) Paul Moraux, in l'introduction à la traduction du « *De caelo* » ibid, p76.

Xavier Renou, *L'infini aux limites du calcul*, ibid, p31-32.

التقاطب في المجالات العلمية ذاتها. فالعددية والعظم يحيلان على التعاليم والرياضيات، وبالضبط على الحساب والهندسة، بينما يحيل الزمان على الطبيعة والفيزياء، ومن ثم، فنحن بإزاء ثنائية رياضية فيزيائية، حيث التقاطب بين نهائية تعاليمية ولانهائية فيزيائية، أي أن العالم متناه رياضياً لكنه، فيزيائياً، لامتناه، أو لنقل زمانياً فحسب لأن مجال الفيزياء لا يضم الزمان فقط وإنما، أيضاً، المكان، وقد لاحظنا أن المكان، لدى ابن رشد، متناهٍ. إننا، إذن، بإزاء نهائية تعاليمية، من جهة، ومزيج، أو أمشاج، من النهائية واللانهائية على المستوى الفيزيائي، لعلنا هاهنا أمام نوع من التمايز عن أرسطو إذا صح ما يقوله أحد دارسيه، وهو يقارن بين الكوسمولوجيا الأرسطية ونظيرتها المعاصرة، من أن أرسطو، ولاسيما إذ يتحدث عن ان اللامتناهي ليس بالفعل، فهو إنما يرفض اللامتناهي الفيزيائي لا الرياضي على خلاف الكوسمولوجيا المعاصرة التي تجنح إلى نقيض ذلك، أو أنها، على الأقل، قد عادت إلى اللامتناهي الرياضي[1]، وإن كان قد يستفاد من دارسين آخرين أن أرسطو وهو يؤسس للقول بأن العالم متناه فإنما يفعل ذلك بناءً على تصور رياضي يتمحور على مركزية الهندسة، وأيضاً على انتقادات ممكنة للامتناهي قائمة على معطيات الديناميكا الأرسطية[2]. معنى ذلك ان المعلم الأول يقول بالتناهي الرياضي الفيزيائي في آن واحد، وهو ما قد نقول، للأسباب نفسها، بأن فيلسوف قرطبة ومراكش يوافقه فيه.

مهما يكن من أمر هذا التوافق أو اللا توافق بين ابن رشد وأرسطو إلّا أن ما لا يمكن إنكاره، في هذا السياق، هو أن الرجلين معاً يقولان بأن العالم متناه في العدد كما في العظم والمكان بينما يميلان، معاً أيضاً، إلى القول بأنه لامتناه في الزمان، كما أنهما، معاً من جهة ثالثة، يؤسسان لهذا القول من العلمين الرياضي والطبيعي بل من الفلسفة الأولى، بحسب ما أوضحنا ذلك فيما تقدم.

(1) Xavier Renou, *L'infini aux limites du calcul*, ibid, p32,35.

(2) Paul Moraux, in «*De caelo* » (introduction), ibid, p16, 120.

الفصل الثاني

في مدى كون وفساد الاسطقسات

لا بد من الإشارة، في مستهل هذا الفصل الأخير من العمل بكامله والثاني من القسم الرابع، إلى أن المتن الرشدي العربي لا يسمح بتعقب تطور فكر ابن رشد، بشكل دقيق، بخصوص القول في كون الاسطقسات وفسادها، سواء بالتعرف على بداياته الأولى أو سواء بالوقوف على لحظات نضجه واكتماله، ذلك أن أبا الوليد لم يكتب من المقالة التي تحوي النظر في هذه المسألة، وهي المقالة الثالثة من مختصر السماء والعالم، إلّا النزر القليل، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، كما أن صروف الدهر تآمرت على صنيع أبي الوليد فضاع شرح المقالة الثالثة، كما رددنا ذلك مراراً في مواضع سابقة من هذا العمل. نعم بأيدينا ما قد يساهم في ملء هذا الفراغ، وهما، بوجه خاص، كتابا مختصر وتلخيص الكون والفساد، لكننا، مع ذلك، أمام خسارة وإن لم نكن نستطيع تقدير حجمها إلّا أن أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها جسيمة.

ومهما يكن من أمر هذه الخسارة فإن أهم ما لدينا، بهذا الصدد، هو المقالة الثالثة من تلخيص السماء والعالم، فما المعطيات التي تقدمها لنا فيما نحن بسبيله؟ وما الخلاصات التي يؤول إليها القول الرشدي في كون

الاسطقسات وفسادها؟ ثم ما الإمكانات التي تسمح بها النصوص الأخرى الممكنة، في هذا الشأن، ولا سيما كتابا مختصر وتلخيص الكون والفساد، وخاصة المقالة الثانية منهما معاً؟

قبل أن يبسط ابن رشد مذهبه، أو مذهب أرسطو كما يقول، في كون الاسطقسات وفسادها، وهل ذلك ممكن فيها أو غير ممكن، يعرض للمذاهب المختلفة في المسألة، ويعمل على بيان ما فيها من حق أو ضده، وذلك بإبراز المحالات اللازمة لها، مع الكشف، في آن واحد، عن مواطن وأسباب الزلل الواقع فيها، وعن معالم الصواب في ما يقول به مذهب مذهب.

يميز أبو الوليد في هذه المذاهب، من ها هنا، بين مذهبين رئيسيين ينفي أولهما قطعاً أن تكون الاسطقسات خاضعة للكون والفساد، بينما يقر الثاني بذلك، أي بكون الاسطقسات لا تفلت من الكون والفساد.

أما المذهب الأول، وهو الذي ينكر أن يلحق الكون والفساد الاسطقسات، ولا بوجه من الوجوه، فينسبه ابن رشد، بحسب عبارته نفسها، إلى بارمنيدس وصاحبه، إذ يقول، رواية عن أرسطو:

> «إن الأولين الذين تفلسفوا الفلسفة النظرية خالف بعضهم بعضاً في هذا المعنى، وخالفوا أيضاً رأينا في ذلك. فأما مخالفة بعضهم بعضاً فمن قبل أن منهم من قال ليس يوجد كون ولا فساد لشيء من الأشياء، وأن ما يظهر من ذلك فهو رؤية وظن لا حقيقة، ومن هؤلاء برمنيدس وصاحبه»[1].

والظاهر، بمقتضى هذه العبارة، أن صاحب بارمندس هو زينون، الأمر الذي يجعلنا، هاهنا، بإزاء المدرسة الإيلية، أو لعل الإشارة، هاهنا، إنما تعني «مليسوس» الوارد ذكره في «سماء» أرسطو، باعتباره، مع أصحابه، يقول

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س، ص 282.

بالمذهب الذي يقول به، أيضاً، بارمنيدس وأصحابه، إذ يقول أرسطو، بعد الإشارة إلى مخالفته الأولين، أي السابقين عليه، ومخالفة هؤلاء بعضهم بعضاً، كما ورد الأمر لدى ابن رشد:

«فمنهم من قال إنه ليس كون ولا فساد البتة، وذلك أنه ليس شيء من الأشياء يكون ولا يفسد بذاته، لكن ذلك يكون ويرى عندنا فقط لا في ذوات الأشياء كقول مليسوس وأصحابه وقول برمنيدس وأصحابه»[1].

العلة في هذا الاعتقاد الذي يعتنقه أصحاب هذا الرأي، سواء من أنصار المدرسة الإيلية أو غيرها من المدارس التي تشاركها الرأي نفسه، كما يرى أبو الوليد، إن أصحاب هذا المذهب ينكرون وجود الكليات ولا يعترفون، من ثم، إلّا بوجود المحسوسات، إلا أنهم، مع ذلك، يقرون، وهذه إحدى مزايا مذهبهم، بأن العلم لا يكون إلّا بما هو ثابت وقار، أي بما هو غير متحرك ولا متغير. بناءً على ذلك، ولئلا يقعوا في خطيئة إنكار العلم، فتكون حالهم، فيما يبدو، حال السفسطائيين، نسبوا الثبات للمحسوسات، لأن العلم لديهم، بحسب الظاهر من كلام أبي الوليد وكما هو الأمر لدى أرسطو وأفلاطون وغيرهما، لا يكون إلّا بما هو قار وثابت. معنى ذلك، أن المحسوسات ثابتة لا تقع تحت مبدا الحركة والكون والفساد. إنها هي الجواهر، وأما ما يعتقد فيها من أنها على خلاف ذلك، أي أنها، بحسب الظاهر من أمرها، تخضع للحركة، فذلك في نظر أقطاب المدرسة الإيلية، كما يقول أبو الوليد، مجرد رؤية أو ظن لا حقيقة[2].

(1) أرسطو، في السماء، م س، ص 306.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 119.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 104.

(2) ابن رشد، م م س، ص 282 – 283.

=

واضح، من خلال هذا المزيج غير المتناغم أن الإيلية تجمع بين الحكمة والضلال، العلم واللاعلم، الأرسطية والأفلاطونية من جهة، والسفسطة من جهة أخرى، فالمدرسة الإيلية، تؤمن بوجود الجوهر الثابت، كما أنها تقر بأن لا علم إلّا بما حاله هذه الحال، أي بما هو ثابت، وهذه معالم العلم والحكمة والأرسطية بل والأفلاطونية، لكنها، في مقابل ذلك، تنسب الثبات والجوهرية إلى المحسوسات، فتجعلها، بذلك، مصدر العلم، وهذه ملامح اللاعلم والضلال والسفسطة.

يكاد هذا المذهب يشكل استثناءً، أو نشازاً، لأن المذهب الأكثر ذيوعاً في تاريخ الفلسفة والذي يحظى بنوع من الإجماع، بحسب ما يستفاد من ابن رشد بهذا الصدد، أي بخصوص كون الاسطقسات وفسادها، هو المذهب الذي يرى أصحابه، وهم كثر ومن مشارب مختلفة، أن الاسطقسات كائنة. على أن أبا الوليد يقدم هذا الموقف وكأن أصحابه إنما قالوا بهذا القول على جهة المعاندة لأصحاب الموقف الأول لا على جهة الحق في نفسه وما يقتضيه النظر السليم ذاته. ذلك ما يستفاد من كلام ابن رشد إذ يقول، عن المذاهب المتقدمة على أرسطو في الزمان، وذلك بعد ذكر المذهب الإيلي الوارد فيما تقدم، أن هؤلاء

= «والذي قاد الفرقة النافية للكون إلى القول بذلك هو أنهم اعتقدوا أنه ليس يوجد شيء غير الأمور المحسوسة، ولا أن هاهنا شيئاً معروفاً غيرها، أي لم يعترفوا بوجود الكليات، واعتقدوا مع هذا أن المعلوم ينبغي أن يكون ثابتاً غير متغير، فقادهم هذا إلى أن نفوا التغيير والحركة جملة، ودافعوا الحس بأن قالوا إن التغيير والحركة شيء يرى وأنه ليس بحقيقة، ولذلك رأوا أن المحسوسات ليست موجودة في الحقيقة فضلاً عن أن تكون متغيرة، واعتقدوا أن فيها جواهر هي بالحقيقة موجودة وغير متغيرة» يعلق ابن رشد على هذا القول بقوله إن أرسطو:
«يحمدهم على إثباتهم جواهر غير متغيرة ويلومهم في إثبات ذلك في هذه الأمور الطبيعية لأن الأمور الطبيعية إنما هي طبيعية بما فيها من مبدأ الحركة، ولذلك كان النظر في الأمور غير المتغيرة من حق علم آخر، أعني من علم ما بعد الطبيعة».

«منهم من قال ضد هذا، كأنه تعمد مخالفتهم، وهو أن جميع الأشياء كائنة»[(1)].

وليس يخلو الانخرط في هذا الموقف من تباين في بعض جوانبه، إذ يتمثل الاختلاف بين المدارس التي تنتمي إليه في توزعها إلى ثلاثة مواقف كبرى يتميز واحد واحد منها بما لا يقول به الآخران.

يرى أول هذه المذاهب ان الأشياء كلها كائنة، على أنها إما فاسدة، ومن ثم فهي كائنة فاسدة، بحسب أحد التيارين في هذا المذهب، وإما غير فاسدة، ومن ثم فهي كائنة غير فاسدة، بمقتضى ما يذهب إليه التيار الثاني ضمن المذهب نفسه، حيث يذكر ابن رشد أن من هؤلاء الفلاسفة القائلين بالكون الدائم غير المنقطع

«من قال إن الكائن على ضربين إما كائن لا يقع تحت الفساد وإما كائن يقع تحت الفساد»[(2)].

وهذا القول هو الذي ينسبه أرسطو، دون ابن رشد، إلى هزيود وإلى الطبيعيين، كما ورد في الترجمة العربية القديمة، أو إلى الفزيولوجيين ومنهم «هيراقليط»، كما نقرأ في إحدى الترجمات الفرنسية المعاصرة[(3)].

---

(1) ابن رشد، م س ن، ص 282.
ذلك أيضاً ما يقول به أرسطو في هذا المقام إذ إن «منهم من خالف هؤلاء الخلاف كله كأنه تعمد ذلك فقال إن الأشياء كلها مكونة وليس شيء من الأشياء غير مكون البتة». أرسطو، في السماء، م س ن، ص 307.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 119.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 104.

(2) ابن رشد، م م س، ص 282.

(3) أرسطو، في السماء، م س، ص 307.
يقول أرسطو بعد قوله السالف:
«إلّا أنها ما تكون ولا تقع تحت الفساد ولكنها تبقى دائماً، ومنها ما يفسد ويفنى كقول =

يضيف المذهب الثاني، أو بعض من أقطابه على الأقل، إلى القول بأن الاسطقسات كائنة، أنها، أيضاً، ما تفتأ تكون، أي أنها لا تتوقف، لبرهة من الزمان، عن الكون والصيرورة، فهي متصلة الحركة والتغير والسيلان، في ديمومة لا تنقطع ولا يصيبها الفتور، ولا في وقت من الأوقات. لكنها، مع ذلك، تحوي شيئاً لا يصير ولا يتحول، ولا يلحقه الكون، لأنه، هو نفسه، موضوع الكون، أو موضعه، بحسب العبارات التي ترد لدى ابن رشد نفسه في هذا المقام. وهذا الموضوع، أو الموضع، ليس سوى العناصر الأربعة المعروفة، أو معظمها على الأقل، ولا سيما منها الأرض والماء والنار، دون الهواء، بموجب ما يذهب إليه موقف موقف من المواقف القائلة بهذا القول، وهي التي يمكن نسبتها إلى الفلاسفة الطبيعيين، وبالجملة إلى كل من يقول بالعناصر، إذ يقول ابن رشد عن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين، أو الفزيولوجيين: إن

«منهم من قال إنه ليس شيء ثابت وقتاً ما وإنما الأشياء متكونة سائلة وإنما الثابت الموضوع لها، فبعض هؤلاء قال في هذا الموضع

= ايسودس وأصحابه وأناس آخرين من الطبيعيين الذين تفلسفوا في الأشياء الطبيعية أولاً، ومنهم من قال إن الأشياء كلها مكونة سائلة وليس شيء من الأشياء ثابتاً قائماً على حاله البتة، إلّا أن شيئاً واحداً هو ثابت قائم على حاله عليه تتشكل سائر الأشياء يكون هو الحامل لها كقول ايرقليطس الافسوسي وآخرين كثير من الطبيعيين».
وينسب «سمبليسيوس»، كما يذكر ذلك «تريكو» في ترجمته الفرنسية لـ«سماء» أرسطو، هذا القول إلى المدرسة الاورفية الأسطوررية كما يقول «تريكو» وإلى مدرسة Mu sée.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 120.

Aristote, *Du ciel,* ibid, p 105.

انه الماء، وبعضهم قال إنه النار، وبعضهم قال إنه الأرض...»[1].

يخالف المذهب الثالث المذهبين السالفين، وهو يقر مثلهما بكون الاسطقسات، في كونه يتزيى بزي تعاليمي جلي يذهب بمقتضاه إلى أن الأجسام والاسطقسات إنما تكون من السطوح لا من جرم أو جسم. وينسب أبو الوليد هذا القول إلى أفلاطون، أو على الأقل فهو يذكر أنه قد ورد في طيماوس، حيث يقول مباشرة بعد الذي ذكره في النص السابق:

«وبعضهم قال إن الأجرام إنما تتركب من السطوح لا من جرم»[2].

سوف يصرف فيلسوف قرطبة ومراكش النظر، في هذا المقام، تبعاً لأرسطو كما يقول[3]، عن الرد على أصحاب المذهبين الأول والثاني، ويوجه عنايته للرد على أفلاطون. ولعله، لهذا السبب نفسه، استفتح ما اعتبره أهم ما في المقالة الثالثة بالنظر، أو بحسب عبارة ابن رشد نفسه، بأن شرع، أي

(1) ابن رشد، م م س، ص 283.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 307.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 120.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 105.

(3) ابن رشد، م م س، ص 283.
نقرأ بهذا الصدد ما يلي:
«فهذه جملة آراء القدماء في كون الأجسام وفسادها. وهو يرجع القول في الرد على من قال إن كل شيء مكون، ويبدأ بالرد على من قال إن الكون يكون من السطوح، وهو الذي قيل في طيماوش».
أنظر أيضاً أرسطو، في السماء، م س، ص 307- 308.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 120.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 105.

أرسطو، في إبطال ما قيل في طيماوس[1]، وذلك دون أدنى إشارة إلى غير ذلك من المواقف.

سوف يستعمل ابن رشد العبارة نفسها في التلخيص، أي الرد على ما قيل في طيماوس[2]، وذلك ما قد يستفاد منه نوع من التشكيك في نسبة هذا الذي ورد في طيماوس، كله أو بعضه، إلى أفلاطون بالذات. ولعله للسبب ذاته، أيضاً، لم يذكر أرسطو أن هذا الموقف هو، بالضرورة، لأفلاطون، بل لم يذكر، أيضاً في هذا الموضع، ما ذكره ابن رشد، كما لاحظنا ذلك، من أن هذا القول قد ورد في طيماوس أو في غير طيماوس من أقاويل أفلاطون وكتبه أو محاوراته، بل اكتفى بالإشارة إليه والعمل على البدء بانتقاده، إذ يقول:

> «ومنهم من جعل كل جرم مكوناً غير أنه مركب من الصفائح، وهي السطوح، ومنتقض أيضاً إلى الصفائح فنحن نقول الآن، إذ سنفحص في المستقبل عن سائر الأقاويل، فأما الآن فإنا نريد أن نفحص عن قول القائلين إن الأجرام تكون من الصفائح»[3].

نعم، إن أرسطو سوف يشير في موضع لاحق، وبالضبط عند بيان

---

(1) نقرأ بهذا الخصوص ما يلي:
«ولذلك شرع أولاً في ابطال ما قيل في طيماوش من أن الأجسام مركبة من السطوح وإنها (في الأصل إنما) اسطقساتها». ابن رشد، مختصر السماء والعالم، م س، ص 65. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 79.

(2) نقرأ بهذا الصدد ما يلي:
«فهذه جملة آراء القدماء في كون الأجسام وفسادها. وهو يرجئ القول في الرد على من قال إن كل شيء مكون، ويبدأ بالرد على من قال إن الكون يكون من السطوح، وهو الذي قيل في طيماوش». ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 283.

(3) أرسطو، في السماء، م س ن، ص 307– 308.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 120.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 105.

العنادات اللازمة لهذا القول، إلى طيماوس، لكن دون أن ينسب هذا القول مباشرة إلى أفلاطون، وإنما يكتفي فقط بالإشارة إلى أن هذا الموقف الذي ينسب الثقل والخفة إلى الأجرام بحسب ما فيها من كثرة السطوح أو قلتها قد قيل وميز في طيماوس، بحسب الترجمة العربية القديمة[1].، أو أنه قد حدد وعرف وشرح أو فسر فيه بمقتضى الترجمات الفرنسية المعاصرة[2].

والظاهر أن المهتمين المعاصرين لا يميلون إلى الأخذ بهذا الحذر الرشدي الذي لا يخلو الموقف الأرسطي نفسه من تعضيده والشهادة له، وذلك ما نلفيه لدى «تريكو» الذي يرسم الفصل الأول من الكتاب الثالث من ترجمته الفرنسية لـكتاب أرسطو في السماء بعنوان «تفنيد النظرية الأفلاطونية في طيماوس»، وهو الأمر الذي يتابعه فيه عبد الرحمن بدوي حذو النعل بالنعل[3].

ومن ثم، فسواء كان ذلك كله، أو بعض منه على الأقل، لأفلاطون أو لغيره، كما قد يوحي بذلك موقف أبي الوليد، فهو ينبري للرد عليه، وبخاصة ما يذهب إليه، أيضاً، آل فيثاغورس الذين يلزمهم، من المحالات، ما يلزم أفلاطون وغيره من القائلين بكون الأجسام من السطوح، وذلك للتشابه القائم بين هذه المذاهب جميعها. ولعل ذلك ما سيعتبره بعض الدارسين المعاصرين نوعاً من النواة الحسابية الهندسية في الفيثاغورية إذ بقدر ما يميز

---

(1) نقرأ في هذا المعنى ما يلي:
«ونقول أيضاً إن كانت الأجرام أثقل من السطوح لكثرة السطوح وتركيبها وتضاعفها عنها فيها، كما قيل في الكتاب الذي يدعى طيماوس وميز هناك»
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 312.

(2) Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 124.
Aristote, *Du ciel*, ibid, p 108.

(3) Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 118.
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 304.

العدد الأشكال تميز الأشكال الأعداد، فيكون من الممكن عد (nombrer) الأشكال، بل والمكان، أو الفضاء بوجه عام، كما يغدو من اليسير «شكلنة» الأعداد أو «صورنتها، أي إضفاء طابع الأشكال عليها، ومن ثم، التداخل، أو ربما «الخلط»، بين الوحدة والنقطة، أي تشكل مفهوم الوحدة-النقطة[1].

من تلك المحالات، أن يكون للآحاد ثقل وخفة فينقسم ما لا ينقسم، لقول الفيثاغوريين، ومن لف لفهم، بأن العدد هو اسطقسات العالم والأجسام، كما يصرح ابن رشد بذلك في ختام كلامه عن هذه المحالات، إذ يقول:

«ولما أتى بالمحالات اللازمة لأصحاب هذا القول قال إن مثلها يعرض للذين يركبون العالم والأجسام الطبيعية من العدد شبه ما فعله آل فيثاغورش، يعني بذلك أنه يلزمهم أن تكون الآحاد لها ثقل وخفة فيكون ما لا ينقسم منقسماً»[2].

يميز ابن رشد، في المحالات اللازمة لهذا الموقف، بين محالات تعاليمية وأخرى طبيعية، على أن الثانية، وهي المحالات الطبيعية، تستلزم الأولى، أي المحالات التعاليمية، بينما لا تستلزم المحالات التعاليمية نظيرتها الطبيعية، لاختلاف طبيعتي التعاليمي عن الطبيعي، بسبب الهيولى وما يرتبط بها من أعراض، كالثقل والخفة وغيرهما مما يوجد للجسم الطبيعي دون الجسم التعاليمي. فإذا كان الطبيعي يستدعي التعاليمي لحاجته إليه وذلك بقدر حاجة الهيولى إلى الصورة، فإن التعاليمي لا يستدعي الطبيعي لعدم حاجته إليه، أي لاكتفاء الصورة في الوجود بذاتها وكونها قادرة على أن تتقوم بنفسها، بالرغم من اعتراف ابن رشد تبعاً لأرسطو بأن المادة والصورة إنما يوجدان دائما معاً.

---

(1) Xavier Renou, *L'infini aux limites du calcul*, ibid, p 65, 89-91.

(2) ابن رشد، م م س، ص 293.
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 313.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 124 –125.

Aristote, *Du ciel,* ibid, p 109.

يقول ابن رشد عن صنيع أرسطو، بهذا الصدد، ما يلي:

«وأما الآن فإنه يروم أن ينظر في ذلك هاهنا من المحالات اللازمة لهم من جهة الأمور الطبيعية، وذلك إن المحالات التي تعرض من فرض هذا الرأي لأصحاب التعاليم تعرض لأصحاب العلم الطبيعي، والمحالات التي تعرض لأصحاب العلم الطبيعي لا تعرض لأصحاب التعاليم»[1].

قبل أن نقول في المحالات التي يوردها ابن رشد على هذا المذهب لا بد من الإشارة إلى الصعوبة التي يضعنا أمامها أبو الوليد وهو يجعل للصورة وجوداً خاصاً تتجوهر به دون الهيولى. ذلك أن من المتعارف عليه لدى ابن رشد في هذا السياق، عدم إمكان انفصال الصورة عن المادة أو العكس، فكل واحدة منهما لا توجد إلّا بالأخرى إذ لا وجود إلا للجوهر المركب، اللهم إلّا أن نقول إن ابن رشد إنما يقصد، هاهنا، نوعاً من التميز المنهجي والعلمي

(1) ابن رشد، م م س، ص 284– 285. وأيضاً أرسطو، في السماء، م س، ص 308– 309. «والعلة في ذلك أن الجرم التعاليمي ناقص عن الجرم الطبيعي، وذلك أن التعاليمي إنما ينظر في الجرم من حيث هو مجرد من الهيولى ومن الأعراض اللاحقة له من أجلها، مثل البياض والسواد والخفة والثقل وغير ذلك. وأما الطبيعي فإنه ينظر في الجرم من حيث هو في مادة ومقترنة به أعراضه الهيولانية. وهذا هو معنى أن الجرم التعاليمي ناقص عن الجرم الطبيعي ومحصور فيه، وذلك أنه إذا كان الجرم التعاليمي محصوراً في الجرم الطبيعي، أعني أن الجرم الطبيعي يتضمن الجرم التعاليمي وزيادة، لم يكن الجرم الطبيعي محصوراً في التعاليمي، فواجب أن يكون ما يعرض للجرم التعاليمي يعرض ضرورة للطبيعي، وألا يعرض للتعاليمي كل ما يعرض للطبيعي. مثال ذلك: إن النقطة التي يلزمهم أن تتركب منها الأجسام إذا أخذت تعاليمية لم يلزمهم في ذلك المحال الذي يلزمهم إذا أخذت النقطة طبيعية، أعني مع الهيولى، وذلك أنه يلزمهم أن تكون النقطة منقسمة...»

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 121.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 106.

الذي يصح، بمقتضاه، الحديث عن ضرورة استقلال المباحث بموضوعات خاصة.

بعد بيان الصعوبة المشار إليها فلنقل في المحالات التعاليمية اللازمة للموقف الأفلاطوني الفيثاغوري والتي ترتد إلى محال أساس يتمثل في أن القول بكون الاسطقسات والأجسام إنما يؤدي، على غرار القول بالجزء الذي لا يتجزأ، كما وقفنا على ذلك فيما تقدم، إلى إنكار كثير من المبادئ والأصول التعاليمية ومنها، بوجه خاص، الأصل الذي أشرنا إليه سابقاً، وهو أن لا يكون في الإمكان قسمة الخط إلى نصفين، وأيضاً إنكار أن تكون المقادير صنفين، صماً ومنطقة، إذ يقول بهذا الصدد ما يلي:

«وأما الذين يقولون إن الأجرام مركبة من السطوح، وإنها تنحل إليها، فإن بعضهم يبطل كثيراً من الأمور التعاليمية المعترف بها عند أهل التعاليم، وذلك أنه إذا كانت الأجسام تنحل إلى السطوح فقد يلزمهم أن تنحل السطوح إلى الخطوط والخطوط إلى النقط، فيلزمهم أن تكون الأجسام مركبة من النقط. وهذا يرفع كثيراً من الأصول والأوضاع التعاليمية مثل إن كل خط فإنه يقسم بنصفين، ومثل إن المقادير منها صم ومنها منطقة، إلى غير ذلك من المحالات اللازمة لهم في هذا الجنس التي قد عددت فيما سلف من هذا العلم»[1].

إذا كان ابن رشد إنما يستمد معظم المعطيات التي يذكرها، في هذا المقام، من المعلم الأول نفسه، فإنه، مع ذلك، يضيف المثال الثاني عن

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 284.
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 308.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 120.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 105.

انقسام المقادير إلى صم ومنطقة، وهو المثال الذي لا يذكره المعلم الأول الذي يكتفي بإيراد المثال الأول، وهو أن الخط ينقسم إلى نصفين، فيكون جزء الخط خطاً، وهو ما لا يتم الوفاء له عند القول بأن الأجسام تتشكل من السطوح لا من الأجرام إذ سوف لا يكون من الممكن، إذ ذاك، قسمة الخط إلى نصفين لأننا لم نعد بإزاء خطوط بل أمام أجسام انعدمت بحضورها خصوصية الخط بما هو خط ولم تبق إلّا الجرمية[1].

لا يوضح ابن رشد المعنى الذي ألمعنا إليه، هاهنا، كل الوضوح، الأمر الذي قد يحثنا على متابعة التنقيب عن السبب في هذين المحالين اللذين لا يدلنا أبو الوليد، إضافة إلى ما تقدم، على معناهما بالدقة والجلاء اللازمين، وإن كنا قد نفهم من أرسطو أن هذا الوضع لا يسمح بأن يكون جزء الخط خطاً، لأن هذا الجزء إنما سيكون، بحسب الظاهر من كلام أرسطو، هو النقطة لا الخط[2]. لكن لعل أبا الوليد إنما يعلل المآل إلى هذين المحالين، وإلى غيرهما مما لم يذكره من الشناعات، من منطلق ضرورة أنه إن كانت الأجسام مركبة من السطوح فيجب ان تكون، أيضاً، مركبة من النقط، ما دامت الأجسام تنحل إلى السطوح، بمقتضى القاعدة التي يرتد بموجبها كل مركب إلى ما منه يتركب، ومن ثم، تنحل السطوح إلى الخطوط لأنها مبادئها التي منها تكون، والخطوط لا بد لها، أيضاً، أن تنحل إلى مبادئها وهي النقط باعتبارها مبادئ

(1) نقرأ هاهنا ما يلي:
«ونقول أيضاً إن خطأ قائل هذا القول بين ظاهر واضح، وذلك أنه كما كانت الأجرام تكون من السطوح، فكذلك تكون السطوح من الخطوط والخطوط من النقط، فإن كانت هذه الأشياء على هذا لم يكن جزء الخط خطاً اضطراراً. وقد لخصنا نحن هذه الأشياء وأوضحنا، فيما سلف في المقالات التي وضعناها في الحركة، فقلنا إنه لا يكون خط لا يقبل التبعيض والتجزئة». أرسطو، م م س، ص 308. وأيضاً المواضع الواردة في الهامش السابق بالنسبة للترجمتين الفرنسيتين المعتمدتين في هذا العمل.

(2) أرسطو، م م ص س ن. يقرا النص الوارد في الهامش السابق.

الكل، أي مبادئ الخطوط فالسطوح فالأجسام، الأمر الذي يجعل الخط إنما ينقسم إلى نقط لا إلى خطوط[1].

يورد ابن رشد، على إثر بيان هذا المحال التعاليمي ودون بسط القول فيه، كما ألمعنا إلى ذلك في حينه، ثلاثة محالات، أو عنادات، طبيعية يتمثل أولها، بعد التأكيد على أنه قد قيل في طيماوس[2]، في القول بأن كون الاسطقسات والأجسام من السطوح يؤول، بالضرورة، إلى أحد أمرين كلاهما شنيع، وهما إما أن تكون النقطة ثقيلة وخفيفة، ومن ثم، فهي تقبل التجزيء والانقسام، وهو الانقسام الذي قد يسقطنا في المحظور، أي في اللانهاية، وإما أن تكون الأجسام، في مقابل ذلك، لا ثقيلة ولا خفيفة. معنى ذلك، فضلاً عما تقدم، إما إضفاء الطابع التعاليمي، وربما، من ثم أيضاً، صفة اللامتناهي، على الأجسام الطبيعية، أو إحالة الكائنات التعاليمية إلى أجسام طبيعية، وهو ما يؤدي، في الحالين معاً، إلى خلط الطبائع وتداخل الاجناس، ومن ثم، إلى رفعها ككل، والى القول باللانهاية.

نعم، إن أبا الوليد لا يشير صراحة إلى كل هذا الذي أوردناه من الشناعات لكنه، فيما نرى لازم عن أقاويله التي يؤكد فيها على أمرين أساسيين هما: أن يكون للنقط عند التركيب، دون الإفراد، ثقل وخفة، وأن لا يكون، في مقابل ذلك، للأجسام، وهي ثقيلة خفيفة، لا ثقل ولا خفة[3].

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م ص س ن.

(2) نقرأ هاهنا ما يلي:

«ونقول إنه لا يمكن أن تكون الأجسام الطبيعية مركبة من السطوح على ما قيل في طيماوش» ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 286.

(3) ابن رشد، م م س ن، ص286– 287.

نقرأ، بهذا الخصوص، ما يلي:

«... وإذا لم يكن للخطوط ثقل أو خفة لا مفردة ولا مركبة، وكانت السطوح مركبة منها فبين أنه ليس لها ثقل ولا خفة وإلا كان شيئان ليس لكل واحد منهما ثقل ولا خفة وإذا ركبا حدث لكل واحد منهما ثقل...وإذا كانت الأجسام مركبة من السطوح، =

يعتمد ابن رشد، في بيان ذلك، على برهان الخلف وعلى حساب علاقة النسبة، محاولاً، بين هذا وذاك، تبرير الأسس التي تستند إليها هذه الخطوات الاستدلالية من مقدمات وتوالٍ ونتائج أو مستلزمات، ولا سيما بالنسبة للمقدمة القائلة إن النقطة ليست ثقيلة ولا خفيفة، محاولا تصحيحها وبيان صحتها بعدة براهين، ومواجهاً، في الآن نفسه، بعض الانتقادات التي يلاحظها ثامسطيوس على بيانات أرسطو وبراهينه، مفنداً تلك الملاحظات دفاعاً عن صواب ما يعتقد أنه الموقف الأرسطي الحق وعن وجاهته[1].

نقف، في المختصر أيضاً، على المحال السالف عينه، لكن دون الأسس الاستدلالية المشار إليها في التلخيص ككل، وأيضاً دون المناظرة الخصبة الواردة فيه مع ثامسطيوس[2].

ليس المحال الثاني برهاناً بالمعنى التام، مثلما هو البرهان السابق، ولكنه، كما يقول أبو الوليد، عناد، أو إفحام، لأنه إنما يتم بحسب قول القائل لا بحسب الأمر في نفسه[3]، ومبناه على دحض القول بكون الأجسام والاسطقسات من السطوح سواء كان هذا الكون، على جهة الإطباق أو على جهة الإلصاق[4]. ففي الحال الثانية، أي حال الإلصاق، لا يحدث الجسم

= وكانت السطوح ليس لها ثقل ولا خفة، لا في جنس الإفراد ولا في جنس التركيب، فبين أن الأجسام ليس يكون لها ثقل ولا خفة...».

(1) ابن رشد، م م س، ص 286 – 292 .

(2) ابن رشد، م س، ص 65. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 79.

(3) يقول ابن رشد بهذا الخصوص ما يلي: «وهذه المعاندة إنما هي أيضاً بحسب اعتقاد القائلين بهذا القول في ذلك لا بحسب الأمر في نفسه».

ابن رشد، م م س، ص 293.

(4) نقرأ بهذا الصدد ما يلي:

«إن كان الجرم الطبيعي مركباً من السطوح فليس يمكن أن يتصور ذلك إلا على احد وجهين، إما على جهة إطباق السطوح بعضها على بعض، وأما – على ما يقوله المهندسون – من أنه إذا أضيف خط إلى خط في الطول والعرض حدث سطح، وهم لا يقولون بهذا، فينبغي أن يكون حدوث الجسم عن السطح على جهة الإطباق لا =

بل السطح[1]، وفي الاحتمال الأول، وهو حال الإطباق، لا يكون الحادث اسطقسا ولا من اسطقس، لأن الأشكال الأولى لدى أصحاب هذا الموقف، وهي ذوات القواعد المتعددة، باعتبارها اسطقسات الأشياء، لا يمكن أن تحدث عن مجرد الإطباق[2]، أو ما يسمى، في الترجمة العربية لـكتاب السماء، بمفهوم «الضم»[3].

يلاحظ أن ابن رشد يشير، هاهنا، إلى المهندسين وبالضبط إلى ما ورد في آخر كتاب إقليدس، وهو الأمر الذي لا نقف فيه إطلاقاً على أدنى إشارة لدى أرسطو الذي لا يذكر، من قريب ولا من بعيد، لا إقليدس ولا كتابه، فبالأحرى آخر كتابه بموجب الدقة الواردة لدى ابن رشد.

معنى ذلك أننا نعثر، هاهنا، على وعي رشدي واضح لا يصرح به أرسطو،

= على جهة إلصاق الأطراف أحدها بطرف الآخر». ابن رشد، م س ن، ص292.

(1) ابن رشد، م م ص س ن.
نقرأ، هاهنا، ما يلي
«لكن إن كان تركيبها على جهة إلصاق أطراف بعضها ببعض لم يحدث عن ذلك جسم بل سطح».

(2) ابن رشد، م م س، ص 292 – 293.
نقرأ، في هذا المعنى ما يلي:
«وإن كان حدوث الجسم عنها على جهة الإطباق كان الحادث عن ذلك ليس هو اسطقسا، وذلك بحسب قولهم، ولا هو من اسطقس، وذلك أنهم يعتقدون أن الاسطقسات التي تركبت منها الأجسام هي الأشكال الخمسة المذكورة في آخر كتاب إقليدس.
وليس يمكن أن يحدث عن إطباق السطوح بعضها عن بعض، إن سلمنا أنه يجتمع من ذلك جسم ما من هذه الأجسام الخمسة التي هي الاسطقسات بزعمهم، مثل ذي الاثنتي عشرة قاعدة وذي العشرين قاعدة. وإذا لم يحدث عنها واحد من هذه الأجسام، وكانت الأجسام إما هذه الخمسة وإما ما تركب منها، فالحادث عن السطوح هو ضرورة جسم ليس باسطقس ولا من اسطقس».

(3) أرسطو، في السماء، م س، ص 312.

وهو نوع من الاستقلالية التي ستنحو نحوها الهندسة، بل إنه، أيضاً، نوع من الهيمنة الذي ستحاول الهندسة فرضها على الحساب، وذلك مع تشكل وتطور الإقليدية ضداً على الفيثاغورية إلى حد ما، لأن الفيثاغورية، نفسها ولا سيما في أواخر القرن الخامس ق.م.، لا تخلو، كما أوضحنا آنفاً، من ميول هندسية، وهو الأمر الذي سوف يكون له صدى بالغ الأهمية في الفكر الأفلاطوني، بل إن أفلاطون سيساهم، هو نفسه، في هذا التطور، إذ يمكن الحديث عن حضور أفلاطوني في «عناصر» إقليدس ذاته، بحسب بعض المهتمين[1]، وذلك ما قد يفسر، في اعتقادنا، نوعاً من الميل لدى أفلاطون إلى القول بشيء من النظرية الهندسية هذه، لا إنه يقول بهذه النظرية ككل، خاصة أننا، بحسب ما تقدم، بإزاء مذهبين رياضيين لا أمام مذهب واحد، مذهب يمنح الحساب السيادة على الهندسة وعلى العالم والتصور الممكن إزاءه، ومذهب يعطي الريادة للهندسة على الحساب، ومن ثم، على العالم وعلى تصورنا له. وذلك ما يجعل من المتعذر نسبة كل ما ورد في طيماوس لأفلاطون. فإذا جاز أن يقول أفلاطون بذلك فبشيء منه لا به ككل. وذلك ما يفسر الحذر الرشدي، والأرسطي ذاته، فيما نحن بسبيله، على غير ما يلاحظ لدى الدارسين المعاصرين، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم.

بما أن أبا الوليد يصف النقد الثالث بأنه عناد، مثله في ذلك مثل العناد الثاني، بل إنه يجعله تالياً له في الترتيب، فإنه، هو أيضاً، كذلك، أي عناد، مادام، هو ذاته، بحسب قول القائل لا بحسب الأمر في نفسه، ومن ثم، فهو، في نظر ابن رشد، قول جدلي لا برهاني، أو أنه، على الأقل، أقرب إلى الجدل منه إلى البرهان. وعمدة هذا العناد أن مآل العالم إلى العدم بقدر ما أن مصير الطبيعة إلى التعاليم. ذلك ما يستفاد من قول ابن رشد، ضداً على الموقف الأفلاطوني، أو الوارد لدى أفلاطون في طيماوس، بحسب ما أوضحناه من

(1) Xavier Renou, *L'infini au limites du calcul*, ibid, p 57-58, 130-131, 136, 181-182…

قبل، إنه إذا كانت السطوح مبادئ الاسطقسات والأجسام، والخطوط مبادئ السطوح، والنقط مبادئ الخطوط، فمن الواجب أن تنحل المركبات إلى البسائط، والأجسام إلى السطوح، والسطوح إلى الخطوط، والخطوط إلى النقط، فيأتي على العالم حين من الدهر لا توجد فيه إلا النقط، مثلما يمكن في الزمان ألّا تكون فيه إلا الآنات، دون ماض ولا مستقبل، إذا اعتقد فيه أنه مركب من الآنات، مثلما يعتقد في الجسم، ومن ثم، في العالم أنه مركب من السطوح. نقرأ في هذا المعنى ما يلي:

«إن كانت الأجسام مركبة من السطوح، وكان المركب من شأنه أن ينحل إلى البسيط في وقت ما، وجب أن يكون وقت لا يوجد فيه إلّا نقط فقط، وذلك أنه قد ينحل في وقت ما الجسم إلى السطوح، والسطوح إلى الخطوط، والخطوط إلى النقط. وهكذا يلزم بعينه في الزمان، إن اعتقد معتقد أنه مركب من الآنات، أعني أنه يلزم أن يأتي حين لا يوجد زمان ماض ولا مستقبل. وهذا كله شنيع ومستحيل»[1].

سوف يرى بعض الدارسين المعاصرين في هذا الموقف الأفلاطوني القائل بتشكل الزمان من الآنات، مع مماثلته، في ذلك، بتشكل الخط من النقط، نوعاً من الاستشراف الرياضي السابق لعصره، وهو إمكان القول، لدى أفلاطون، بنظرية النهايات (La théorie des limites)، ومن ثم، بالسبق إلى مفهوم العدد الواقعي أو الحقيقي(Le nombre réel) باعتباره قطيعة (coupure)، لأنه يخلص، ضمنياً على الأقل، إلى اعتبار خط الزمان مركباً من آنات، إذا نظر إليها معزولة أو مفردة، فهي لا تشكل جزءًا منه، أي من الزمان،

(1) ابن رشد، م م س، ص 293.
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 313.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 124.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 108.

وذلك مثله، إلى حد ما، مثل الخط الواقعي الذي يتكون من قطائع تشكل نهايات لمتواليات ليست تلك النهايات عناصر لها، أي للمتواليات[1].

ومهما يكن لهذا الموقف الأفلاطوني من فتوحات فهو إنما يؤول بالعالم، في نظر ابن رشد فيما نعتقد، إلى العدم، ومن ثم، إلى الفساد. على أن العدم سوف يكون، من هذا المنطلق أيضاً، حاصراً للعالم من طرفيه، فيكون من العدم مثلما يؤول إلى العدم، ما دامت النقط هي مبادئ الأجسام والاسطقسات، وهذا هو الموقف الذي يكيل له أبو الوليد من الذم ما يجعل القائل به يخرج من دائرة العقلاء، حيث ينسبه، كما وقفنا على ذلك في موضع سابق، إلى المتكلمين لأن العالم، لديهم، غير كائن وينتهي إلى الفساد التام، فهو غير كائن لأنه ينبثق من العدم المطلق كما يصير إلى العدم المطلق. وذلك ما لا يمكن لأبي الوليد أن يقبل به، ولا بوجه من الوجوه، كما أوضحنا ذلك فيما تقدم.

لقد لاحظنا، ونحن نعرض لكون الاسطقسات وفسادها لدى فيلسوف قرطبة، بعض ملامح التقاطع والتباين، أيضاً، بينه وبين المعلم الأول، بيد أن أسباب التوافق لديهما أقوى من معالم الاختلاف. ولعل أهم لحظات الانزياح عن النص الأرسطي تلك التي تسمح بها المناظرة مع ثامسطيوس الذي يميل، بمقتضى الصورة التي ينقلها عنه ابن رشد، إلى أفلاطون ضداً على أرسطو، كما يؤكد ذلك آخر فصل من فصول السجال بين الرجلين، في هذا الشأن، حيث يختتم ابن رشد الانتقادات التي يوجهها أرسطو لأفلاطون بالوقوف على التصحيح الذي يقدمه ثامسطيوس للموقف الأفلاطوني على أنه الفهم الحق لكلام فيلسوف الأكاديمية، وهو أنه، في رأي ثامسطيوس بحسب رواية ابن رشد، إنما يريد بالسطوح التي منها تكون الاسطقسات والأجسام لا الأشكال

(1) Xavier Renou, *L'infini aux limites du calcul*, ibid, p 210.

وإنما فقط الأبعاد الأول الثلاثة، أي الطول والعرض والعمق، وهي الصورة الأولى التي بها ترقى المادة إلى الوجود بالفعل.

يرد ابن رشد على ثامسطيوس، في دفاعه عن أفلاطون، بأن فيلسوف الأكاديمية إما أنه أساء العبارة عن غير قصد، أو أن قصده هو فعلاً ما ذكره أرسطو، وفي الحالين، معاً، فعذر ثامسطيوس لا يرفع عن أفلاطون العذر. يقول ابن رشد، في هذا المعنى، ما يلي:

«وأما ما يعتذر به ثامسطيوس من أنه إنما أراد بقوله إن الأجسام مركبة من السطوح المحددة الأبعاد الأول الثلاثة، أعني الطول والعرض والعمق، التي هي أول صورة في المادة، من قبل أنها تنمي الأبعاد الثلاثة وتصيرها موجودة بالفعل، فعذر لا يرفع عنه العذر. وذلك أنه إن كان أفلاطون أراد هذا المعنى الذي تأوله عليه ثامسطيوس فقد أساء في عبارته عن ذلك بهذا القول الذي ما كان يمكن أن يفهم منه أبداً هذا المعنى لو لم يكن معلوماً ومتقرراً عندنا من كتب أرسطو. وإن كان لا يريد به إلّا المعنى الذي تأوله عليه أرسطو، وهو المعنى الذي يقتضيه قوله اقتضاء أولاً، فقد ظهر غلطه في ذلك»[1].

يستفاد من هذا النص، فضلاً عن السياق المباشر الذي استدعينا فيه، ما ألمعنا إليه في موضع سابق من هذا الفصل، وذلك بخصوص مسألة مدى قول أفلاطون، لدى ابن رشد، بكون الأجسام أو عدم كونها من المبادئ التعاليمية. ذلك أن أبا الوليد يفهم، من الأمر، أن أفلاطون إنما يحيل الأجرام الطبيعية إلى الأشكال، ومن ثم، إلى النقط والخطوط والسطوح. لذلك فهو يرفض دفاع تامسطوس عنه إذ يرى أن أفلاطون لا يريد، من ذلك، إلّا الأبعاد لا السطوح بالفعل، وهذا ما يقربنا، بحسب موقف ثامسطيوس، فيما يبدو، من نظرية

(1) ابن رشد، م م س، ص 294.

الصور، إذ المقصود بالأبعاد، وهي الطول والعرض والعمق، مجرد الصور الأصلية للأجسام لا الأجسام ذاتها. على أن ابن رشد، وهو لا يقبل ولا بواحدة من الصيغتين الممكنتين، لا يقطع تماماً بانحياز أفلاطون إلى إحداهما، لذلك فهو يشير إلى احتمال أن يكون أفلاطون إنما أساء العبارة لا غير.

ومهما يكن من أمر بهذا الصدد، فواضح مما تقدم، ولا سيما من معارضة ابن رشد للمدرسة الإيلية والمدارس التي تدور في فلكها، أن الرجل لا يقبل أن تكون الاسطقسات غير كائنة ولا فاسدة، فهو يرى، بمقتضى تلك المعارضة، أن الاسطقسات يلحقها، بالضرورة، الكون والفساد. لكنه، مع ذلك، لا يشاطر أفلاطون وغيره ممن يذهبون هذا المذهب، الرأي لمكان المحالات التي تؤول إليها مواقفهم من قول بالعدم وباللاتناهي في الكون والفساد، وهو ما يصيب جواهر الاسطقسات مما قد ينتهي بها إلى العدم المطلق.

لذلك يقف أبو الوليد أمام مجموعة من التساؤلات، من قبيل هل يوجد الكون لكل الأشياء أم أنه يوجد لبعضها فقط؟ وأي الأجسام يقع تحت الكون إذا لم يكن الكون يوجد لكل الأشياء؟ ولماذا؟ ثم هل الاسطقسات كائنة فاسدة؟ وعلى أي جهة يكون فيها ذلك إذا أمكن؟ وأخيراً ما هي آراء الاقدمين في كل ذلك؟

يمكن القول بأن ما يستأثر أكثر بنظر أبي الوليد في هذه الإشكالات هوالسؤال الأخير، أي مواقف القدماء من القضايا المثارة بهذا الخصوص، حيث يقر في نهاية المطاف، ومن خلال مقاولة تلك المواقف، بمجموعة من الاختيارات في سياق الجواب عن التساؤلات السالفة الذكر، منها: إن الكون إنما يوجد لبعض الأشياء دون بعضها الآخر، وذلك مما يظهر بالحس وبالقول[1]، إذ لو كان الكون لجميع الأشياء لكان الجسم كائناً بإطلاق، ومن

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 305.
نقرأ هاهنا ما يلي: =

ثم، كان وجوده من العدم، ولكان من الواجب، أيضاً، القول بالفراغ مادام الفراغ في مكان ما، وما دام لا بد من المكان ليوجد الجسم، أو المتكون بإطلاق، والجسم، أيضاً، فلا بد فيه أن يكون إما عن جسم بالفعل أو عن جسم بالقوة أو عن لا جسم(1).

من الممتنع أن يكون الجسم عن جسم بالفعل إذ سوف يكون مكان واحد بعينه لجسمين اثنين في آن واحد، وهو أمر غير ممكن(2)، ومن المحال، أيضاً، أن يكون الجسم عن جسم بالقوة أو عن لاجسم لأنه سيكون، في تلك الحال، بالضرورة، خلاء، بل سيكون الجسم من العدم، وأيضاً سوف يوجد ما لا يوجد بالفعل، في حال وجود الجسم عن جسم بالقوة، إذ سوف تتعرى الهيولى عن الصورة وذلك محال(3).

= «أما إن الكون يوجد لبعض الأشياء فشيء ظاهر بالحس، والذين رفعوا وجود الكون لم ينفوه عن المحسوسات وإنما نفوه عن أمور ظنوا أنها المحسوسات».

(1) ابن رشد، م م ص س ن.
نقرأ في هذا المعنى ما يلي:
«وأما إنه ليس جميع الأشياء يقع تحت الكون فذلك يظهر مما نقوله هاهنا وذلك أن كل كائن إما أن يكون جسماً وإما أن يكون في جسم، فإن كانت جميع الأشياء متكونة بعد أن لم توجد وجب أن يكون الجسم بأسره متكوناً على الإطلاق، أعني أن يتكون من لا جسم. وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يتقدم كون الجسم فراغ وخلاء فيه يتكون، إذ المكان من ضرورة المتكون، وذلك أن الجسم لا يخلو أن يتكون من الجسم بالفعل أو من الجسم بالقوة أو من غير جسم أصلاً».

(2) ابن رشد، م م ص س ن.
نقرأ بهذا الصدد ما يلي:
«فإن فرضناه متكوناً من جسم بالفعل لزم ضرورة أن يكون مكان المتكون هو بعينه مكان الجسم المتكون منه شبه الهواء الذي في القدح يعود ماء».

(3) ابن رشد،، م م س، ص 305- 306.
يقول ابن رشد في هذا السياق ما يلي: =

يكاد مختصر السماء والعالم، بخصوص ما نحن بسبيله، أن لا يبرح ما يرد في تلخيص السماء والعالم. فهنالك، أي في المختصر، مثلما هو الأمر هاهنا، أي في التلخيص، نلفي التأكيد على أن القول بكون السماء أزلية إنما هو أمر بين بالحس، وأيضاً فهنالك، كما هاهنا، الإلحاح، بكثير من الإيجاز، على معظم المحالات الواردة في التلخيص[1].

من العسير جداً، إن لم نقل من المتعذر تماماً، أن نقف في سماء أرسطو، في الموضع الذي يناظر هذا الذي نحن بصدد النظر فيه من تلخيص أبي الوليد للسماء والعالم، على ما يماثل كلام ابن رشد الذي يدعي، بموجبه، أنه إنما يلخص أقاويل الحكيم، اللهم إلّا إذا استثنينا ما يقوله أرسطو من أن الكون

= «وإن كان من جسم موجود بالقوة أو من غير جسم أصلاً لزم ضرورة أن يكون هنالك خلاء مفارق فيه يتكون الجسم، وذلك محال، مع أن كون الجسم من لا جسم على الإطلاق مستحيل، وكذلك كون جسم من جسم بالقوة، أعني من هيولى دون صورة، لأن الهيولى لا يمكن فيها أن تتعرى عن الصورة، لأنه لو تعرت عن الصورة لكان ما لا يوجد بالفعل موجوداً، وذلك مستحيل».

(1) ابن رشد، مختصر السماء والعالم، م س، ص 66. وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 80.
نقرأ في المختصر بهذا الصدد ما يلي:
«... أخذ يفحص هل هي بكليتها مكونة أو أزلية، وكان ظاهراً بالحس أنها ليست أزلية إذ كانت تحس كائنة فاسدة بأجزائها. وأما إنها كلها مكونة فقد تبين امتناعه وذلك أنها إذا كانت مكونة فإما ان تكون من لا جرم أو من جرم، فإن كانت من لا جرم لزم ضرورة أن يكون خلاء موجوداً إذ كان يلزم أن يتقدم المكان المتكون وأن يوجد الهيولى غير ذات صورة وأن يكون الكون من لا شيء على الإطلاق، وإن كانت متكونة من جرم فهناك جسم أقدم منها، وقد تبين امتناع ذلك. وإذا كان ذلك كذلك فهي كائنة فاسدة بأجزائها بعضها من بعض. ولما تبين له أنها اسطقسات الأجسام وأنها كائنة فاسدة بهذه الصفة، أعني بأجزائها سواء كان جميع الاسطقسات أو بعضها أو أكثر منها...».

ليس واقعاً على جميع الأشياء وأن الأشياء كلها ليست خارجة من الكون[1]، أما ما عدا ذلك فمما لا تعطيه شروح ابن رشد وتلاخيصه، بل مما يصعب، أو يستحيل، على القارئ العربي، فهمه وتبين الغرض منه بالصورة التي يعرضها ابن رشد في التلخيص وأيضاً في المختصر مع قرابة المختصر من سماء أرسطو في الإيجاز دون الموجز[2]، أي في الشكل دون المضمون.

من الاختيارات المشار إليها، أيضاً، أن الاسطقسات تكون من بعضها لا من غيرها ولا من عدم، أو من لا جرم، كما أوضحنا في الفقرة السابقة وكما يؤكد ابن رشد على ذلك في موضع آخر من التلخيص، حيث يضع ثلاثة احتمالات لكون الاسطقسات، وهي أن تكون من بعضها أو من جرم آخر غيرها جميعاً أو من لا جرم، وهي الاحتمالات التي يمكن اختزالها إلى اثنين هما أن تكون من جرم أو من لا جرم[3].

(1) أرسطو، في السماء، م س، ص 323 – 324.

(2) أرسطو، في السماء، م س ن، ص 323– 324.

نقرأ هاهنا ما يلي:

«فأما ألا يكون الكون واقعاً على جميع الأشياء وأن لا تكون الأشياء كلها خارجة من الكون، فبين ظاهر مما أنا قائل الآن، وذلك أنه غير ممكن أن يكون جرم من الأجرام من غير أن يكون فراغ وخلاء مفارق لذلك الجرم، لأن الموضع الذي يكون فيه الجرم كان فارغاً اضطراراً قبل أن يكون الجرم ولم يكن جرم من الأجرام البتة. وقد يمكن أن يكون جرم من جرم آخر، شبه النار من الهواء، ولا يمكن أن يكون جرم إلّا من عظم آخر ولا جثة، وقد يمكن أن يكون جرم بالفعل من جرم آخر بالقوة، غير أن الجرم الذي بالقوة إن لم يكن هناك جرم آخر بالفعل ألفي موضع ما فارغاً مفارقاً للجرم. (تلاحظ بعض الصعوبات في قراءة النص).

Arisote, *Traité du ciel*, ibid, p 131- 132.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 115.

(3) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 321.

نقرأ هاهنا ما يلي: «ولما تبين له أنها كائنة فاسدة بجميع أجزائها أخذ يطلب مماذا =

أما استحالة أن تكون الاسطقسات من لا جرم فتظهر من أنه لا بد أن يتكون إما في مكان ليس فيه جسم أو، على خلاف ذلك، في مكان فيه جسم، والأمران معاً غيرممكنين لأنه، في الحال الثانية، سيكون جسمان في مكان واحد، ولأن المكان الذي ليس فيه جسم، بحسب الاحتمال الأول، هو، بالضرورة، خلاء، وقد تبين امتناع وجود الخلاء[1].

من المحال، أيضاً، أن تكون الاسطقسات من جرم غيرها لأنه، لو أمكن ذلك، فسوف يكون هذا الجرم متقدماً عليها في الوجود، وبما أن هذا الجسم المفترض إما أن يكون ذا ميل أو لا ميل له، فهو سيكون أحد الاسطقسات المعروفة بالضرورة إذا كان له ميل، أو أنه، في حال ما إذا كان غير ذي ميل،

= كونها فقال، لا يخلو كونها أن يكون إما من جرم وإما من لا جرم»، أرسطو، في السماء، م س ن، ص340.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 145.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 125.

(1) ابن رشد، م م س، ص 321.
نقرأ في هذا المعنى ما يلي:
«محال أن يكون كونها من لا جرم، وذلك أنه يلزم (في النشرة لا يلزم وهو خطأ كما ترى) قائل هذا القول أن يقر بوجود الخلاء، وذلك أن كل متكون ما فإما أن يتكون في مكان ليس فيه جسم، وإما أن يتكون في مكان فيه جسم، ومحال أن يتكون في مكان فيه جسم لأنه يلزم عن ذلك أن يوجد جسمان في مكان واحد. وإذا امتنع ذلك فواجب أن يتكون في مكان ليس فيه جسم، والمكان الذي ليس فيه جسم هو خلاء اضطراراً. وإذا كان وجود الخلاء ممتنعاً فكون الاسطقسات تتكون أجزاؤها من لا جرم ممتنع».
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 340–341.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 145.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 125- 126.

سيكون غير ذي حركة، ومن ثم، فهو ليس جرماً طبيعياً ولا تعاليمياً[1].

فضلاً عن هذه المحالات التي تلزم القول بأن الأصل الذي تتكون عنه الاسطقسات جسم غير الاسطقسات نفسها، إما طبيعياً أو تعاليمياً، يوجه ابن رشد عنايته إلى القول بأن هذا الأصل قد يكون جسما تعاليمياً لا طبيعياً، وهو القول الذي تذهب إليه النزعات التعاليمية في العالم، كالفيثاغورية والإقليدية والأفلاطونية وغيرها مما ألمعنا إليه فيما تقدم. وجملة القول في هذا الافتراض إن الجسم التعاليمي ليس موجوداً خارج الذهن ولا في مكان، لذلك لا يمكن أن يكون منه جسم وإلّا كان، بالضرورة، متحركاً، ومن ثم، طبيعياً لا تعاليمياً، أي واحداً من الاسطقسات الأربعة إذ كان من غير الممكن، كما تبين من قبل، أن يوجد جسم غير هذه[2].

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص 321– 322.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«واما كونها من جسم غير الاسطقسات الأربعة فممتنع أيضاً، وذلك أن هذا الجسم يعرض له أن يكون متقدم الوجود على الاسطقسات. وإذا كان ذلك كذلك فلا يخلو أن يكون له ميل، أعني ثقلاً أو خفة، أو لا يكون ميل. فإن كان له ميل كان أحد الاسطقسات ضرورة، وإن لم يكن له ميل لم تكن له حركة على ما تقدم فلا يكون جرماً طبيعياً ولا تعاليمياً.
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 341.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 146.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 126.

(2) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 322.
نقرأ بهذا الخصوص ما يلي:
إذا كان جسماً تعاليمياً لم يكن في مكان أصلاً لأنه إن كان في مكان فهو فيه إما ساكن وإما متحرك. فإن كان ساكناً فلا يخلو أن يكون إما ساكناً فيه قسراً وإما ساكناً فيه طبعاً، فإن كان ساكناً فيه قسراً فقد كان فيه متحركاً قسراً، وإن كان ساكناً فيه طبعاً فقد كان فيه متحركاً طبعاً، وإذا كان فيه متحركاً أو ممكن أن يتحرك فهو جسم طبيعي لا =

من هذه الاختيارات، إضافة إلى ما تقدم، أن الاسطقسات من بين الأشياء التي تقع تحت الكون والفساد لكن بأجزائها لا بكليتها. ومن كون الاسطقسات وفسادها بالجزء لا بالكل يمكن أن نستنتج أن اللازم عن ذلك أنها غير كائنة ولا فاسدة بالكل لا بالجزء. معنى ذلك أنها لامتناهية بالكل، أي أنها متصلة الوجود إلى ما لانهاية من طرفيها، إذا جاز الحديث فيها عن طرفين ولو على جهة الاستعارة، كما أنها، من جهة ثانية، متناهية بالجزء، أي أنها متقطعة الوجود يتعاقب عليها الكون والفساد، فيكون لها بدء ونهاية، الأمر الذي يجعلنا نقف على توتر غير هين بين التناهي واللاتناهي لدى أبي الوليد في مسألة العالم من خلال هذه المسألة التي نحصر نظرنا فيها في هذه الجملة[1].

يؤكد مختصر السماء والعالم على الموقف نفسه، حيث يقول ابن رشد في نهاية المقالة الأولى:

«وأما هذه الأجسام البسيطة فإنها وإن كان فيها قوة على الفساد فذلك في أجزائها لا في كلها»[2].

= تعاليمي. وكذلك لا يمكن أن يكون الجسم التعاليمي في مكان لأنه إن كان فيه كان أحد الاسطقسات الأربعة. وإذا لم يكن في موضع لم يتكون منه جسم، لأن المكون والمتكون منه يجب أن يتكونا معاً في مكان واحد. وأيضاً فإنه إذا لم يكن موجوداً خارج الذهن في مكان، فواجب بحسب عكس النقيض أن يكون ما ليس في مكان بموجود خارج الذهن جسماً، وما ليس بموجود خارج الذهن جسماً، فليس يتكون منه شيء.

أرسطو، في السماء، م س ن، ص 340.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 146.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 126.

(1) ابن رشد، م م س، 320– 321.

(2) ابن رشد، مختصر السماء والعالم، م س، ص 38 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 55.

ذلك ما يخلص إليه ابن رشد، أيضاً، فيما أورده من مطالب المقالة الثالثة التي قلنا إنه أحجم عن تلخيصها إلا بعضاً منها، حيث يقول: إن أرسطو لما ذكر حد الاسطقس انصرف إلى الاسطقسات،

«يفحص هل هي بكليتها مكونة أو أزلية وكان ظاهراً بالحس أنها ليست أزلية إذ كانت تحس كائنة فاسدة بأجزائها. وأما إنها كلها مكونة فقد تبين امتناعه... وإذا كان ذلك كذلك فهي كائنة فاسدة بأجزائها بعضها من بعض، و...إنها اسطقسات الأجسام وإنها كائنة فاسدة بهذه الصفة، أعني بأجزائها سواء كان جميع الاسطقسات هذه الأربعة أو بعضها أو أكثر منها»[1].

الدليل على أن الاسطقسات كائنة فاسدة لا سرمدية ولا فيها جزء سرمدي، في المختصر، هو تلازم الصورة فيها دائماً مع المادة وعدم مفارقتها لها البتة، فإذا كانت الاسطقسات على هذه الحال من الكون والفساد وعدمهما فذلك

«لأن المادة الموضوعة لها على ما تبين ليس يمكن فيها أن تتعرى عن جميع الصور، فليس فيها إمكان فساد الكل»[2].

أما في التلخيص فنحن نقف على نوع من الانزياح عن هذا الموقف الذي ألفيناه في المختصر. ذلك أن الدليل الذي يأتي به ابن رشد، بهذا الصدد، ليس على كون الاسطقسات وفسادها بالجزء دون الكل، مثلما هو الأمر في المختصر، وإنما على أنه ليس في الاسطقسات جزء سرمدي وأنها كائنة فاسدة

---

(1) ابن رشد، مختصر السماء والعالم، م س، ص 66 ؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س، ص 80.

(2) ابن رشد، مختصر السماء والعالم، م ص س ن؛ وأيضاً رسالة السماء والعالم، م س ص ن.

بجميع أجزائها، وذلك ما قد يعني أن الاسطقسات يلحقها الكون والفساد ككل لا بالجزء فحسب، اللهم إلّا أن تكون العبارة حمالة أوجه، أي أن أبا الوليد إنما يريد أحد أمرين، إما الإشارة إلى أن للاسطقسات اسطقسات، أي لاسطقسات الأجسام المشار إليها عناصر أولى لا يلحقها الكون والفساد دون أن يسترسل ذلك إلى ما لانهاية له، وهذا غير مستبعد في الموقف الرشدي، وإما التأكيد على أنه ولا جزء من الاسطقسات ينفلت من الوقوع تحت طائلة الكون والفساد دون أن يمس ذلك الاسطقسات بكاملها لأنه، إذ ذاك، سوف يؤول العالم إلى الفساد بإطلاق، وهذا ما لا يرضاه أبو الوليد ولا يقبل به ولا بحال من الأحوال. يقول أبو الوليد هاهنا ما يلي:

«إنه لا يمكن أن تكون الاسطقسات سرمدية ولا يمكن أن يكون فيها جزء سرمدي... وإذا كان ذلك كذلك فواجب أن تكون الاسطقسات كائنة فاسدة بجميع أجزائها»[1].

مهما يكن من أمر هذه المفارقة لدى ابن رشد، بين المختصر والتلخيص، فإن الدليل الذي يقدمه في التلخيص على أن الاسطقسات كائنة فاسدة بجميع أجزائها، ومن ثم، على عدم وجود جزء سرمدي فيها، هو انقسامها إلى الكبر والصغر والى القلة والكثرة. ذلك أن الكبير فيها ينحل إلى الصغير مثلما ينحل فيها الكثير إلى القليل[2]. لذلك لا بد أن ينتهي التحليل فيها إما إلى نهاية أو

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 320- 321.
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 339- 340.
Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 144- 145.
Aristote, *Du ciel*, ibid, p 124- 126.

(2) ابن رشد، م م، س ن، ص320.
نقرأ، هاهنا، ما يلي:
«وذلك أنا نرى كل واحد ينحل ويعود إلى الصغر بعد الكبر وإلى القلة بعد الكثرة، وذلك بين من أمر الماء والهواء وسائر الاسطقسات».

إلى لانهاية[1]، والاحتمالان معاً ممتنعان. أما وجه استحالة القول بأن التحليل في الاسطقسات يكون متناهياً فلأن ذلك، إذا كان ممكناً، إما أن يعصف بجميع الاسطقس، أي أن الاسطقس بكامله يؤول إلى الفساد، وإما أن يقف التحليل عند جزء لا يفسد، على أن يكون هذا الجزء إما متجزئاً فيقبل الفساد، بالضرورة، مادام الجزء الأصغر أحرى بقبول الفساد بمقتضى قواعد العلم الطبيعي الأرسطي، وإما أن يكون هذا الجزء غير متجزئ فتلزم هذا الموقف كل المحالات التي تلزم القول بأن التحليل يكون إلى غير نهاية، كما سنذكرها بعد حين[2]، بل ويلزمها، أيضاً، وإن لم يكن ابن رشد يصرح بذلك، كل ما يلزم القول بالجزء الذي لايتجزأ، وهو ما يذهب إليه المذهب الذري[3].

أما ما يلزم القول بأن الاسطقسات تتحلل إلى غير نهاية فهو أن التركيب ذاته سيكون، بالضرورة، إلى غير نهاية، مادام زمان التركيب غير متناه، لأنه إما أعظم أو مساو أو أقل من زمان الانحلال. هذا ما يستلزم، ولو أن أبا الوليد لا يذكر ذلك، عدم حصول التحليل، أصلاً، ما دام التركيب غير متناه، إذ لا يأتي زمان يكون فيه التركيب قد تم وانتهى ليبدأ بعده فعل التحليل وزمانه. على أن

(1) ابن رشد، م م ص س ن.
يقول ابن رشد: «وإذا كان هذا ظاهراً من أمرها، أعني أن تنحل وتنتفض، فلا يخلو التحلل والانتفاض إما أن يكون إلى غير نهاية أو يكون إلى نهاية».

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

(3) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م س ن، ص 320- 321. على أن ابن رشد يقول عن هذا الموقف عموماً بأنه «إن كان أي التحليل» إلى نهاية فلا يخلو أن تكون نهايته بفساد جميع أجزاء الاسطقس، أو بانتهاء التحليل إلى جزء لا يفسد. وإن انتهى التحليل إلى جزء لا يفسد فلا يخلو أن يكون ذلك الجزء غير متجزئ أو متجزءًا».
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 339- 340.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 144- 145.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 124- 125.

ما يؤكد عليه ابن رشد، في هذا المقام، هو أن الشيء سيكون متحللاً متركباً معاً وفي زمان واحد، أو أنه سيخرج بالفعل زمان غير متناه قبل زمان آخر هو أيضاً غير متناه، ومن ثم، سوف تكون حركة متناهية قبل حركة غير متناهية بالفعل، وهذه كلها شناعات غير ممكنة[1].

يلوح، مما تقدم، أن ابن رشد إنما يواجه، هاهنا أيضاً، معضلة النهاية واللانهاية، حيث لا يقبل أن يتقدم المتناهي على غير المتناهي في الزمان فيكون قبله، كما لا يوافق على أن يخرج إلى الفعل زمان غير متناه قبل زمان آخر غير متناه. الغرض، من ذلك كله، إثبات أن الاسطقسات ليست فاسدة بإطلاق، ومن ثم، فهي أيضاً ليست كائنة بإطلاق، أي أنها كائنة فاسدة ولكنها، أيضاً، غير كائنة ولا فاسدة، دون أن يكون في ذلك أدنى تناقض مادامت، في نظر أبي الوليد، كائنة فاسدة بالجزء غير كائنة وغير فاسدة معاً بالكل. لذلك فهي لامتناهية في الوجود وفي الزمان بكليتها، وإن كانت تخضع، في وجودها الجزئي، لنوع من التناهي في الكون والفساد، بالرغم من أن التلخيص لا يقدم صورة واضحة عن هذا الحل الذي يميل إليه المختصر، كما أوضحنا ذلك فيما تقدم.

الظاهر أن المعطيات التي يقدمها ابن رشد، هاهنا، لا تختلف، بوجه عام، عما نلفيه لدى أرسطو في السياق نفسه[2]. لكن الموقف الرشدي يتميز، مع ذلك، عن موقف أرسطو في الاختيار الأساس الذي يذهب إليه

(1) ابن رشد، م م ص س ن.
أرسطو، في السماء، م ص س ن.

Aristote, *Traité du ciel,* ibidem.

Aristote, *Du ciel*, ibdem.

(2) أرسطو، في السماء، م س، ص338- 341.
وأيضاً المواضع نفسها التي اعتمدناها في الهامش السابق والذي قبله من الترجمتين الفرنسيتين لكتاب السماء لأرسطو.

فيلسوف قرطبة ومراكش، إذ ينحاز، كما أثبتنا ذلك فيما تقدم، إلى القول بأن الاسطقسات وإن كانت كائنة فاسدة إلّا أن ذلك لا يصدق عليها بإطلاق، بل إنما هي كذلك، أي كائنة فاسدة، بالجزء فقط، أما بالكل فهي غير كائنة ولا فاسدة، وذلك ما لا نقف له، لدى المعلم الأول، على أثر، إذ يكتفي أرسطو بتقرير أن العناصر لا يمكن أن تكون أزلية وأنها، من ثم، واقعة تحت الكون والفساد، دون تمييز، في ذلك، بين جزء وكل، كما يفعل ابن رشد[1].

كان لا بد لأبي الوليد، وهو يقرر مذهبه في كون الاسطقسات وفسادها أو عدم كونها ولا فسادها، مع تعريف مقدار الحق والصواب في هذا القول أو ذاك، أن يناظر المواقف المختلفة بهذا الشأن. من هنا يميز بين مذهبين رئيسيين، أحدهما مذهب الكمون كما نلفيه لدى الذريين، وخاصة منهم ديمقريطس، وهو نفسه المذهب الذي يقول به انبادقليس، والثاني مذهب القائلين بأن الأشكال مبادئ الاسطقسات، إما على أنها فصولها الذاتية وعلى أن لكل اسطقس شكلاً يخصه، وإما على أن المثلثات هي اسطقسات العناصر، كما يذهب إلى ذلك أفلاطون. وهذا ما يؤكد التحوط الرشدي المشار إليه آنفا بخصوص عدم جواز نسبة نظرية الأشكال إلى أفلاطون بصورة تامة ومطلقة، إذ إن، في هذه النظرية، ما يمكن نسبته إلى أفلاطون، وهو أن القول بكون الأشكال أصلاً للأجسام، إنما يقصد به المثلثات لا غيرها من الأشكال، وهو الأمر الذي يتميز به ابن رشد عن أرسطو الذي لا يشير هاهنا البتة إلى أفلاطون، بحسب الترجمة العربية القديمة لـكتاب السماء، وإن كانت الترجمتان الفرنسيتان المعاصرتان تشيران، اعتماداً على إحدى النسخ الاغريقية فيما يبدو، إلى ما قيل في طيماوس[2]، كما ان، في نظرية الأشكال

---

(1) تراجع هاهنا المواضع التي تحيل عليها الهامش الثلاثة السابقة.

(2) أرسطو، في السماء، م س ن، ص 345- 356.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 151.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 130.

هذه، ما لا يمكن نسبته إلى فيلسوف الأكاديمية ولا بحال من الأحوال، لأنه إنما يرتد إلى إقليدس أو إلى أودكس أو إلى غيرهما ممن قد يكون أسهم في كتابة كتاب العناصر، ولا سيما الكتاب الخامس منه الذي قد يكون غدا اليوم من الثابت، تاريخياً وفيلولوجياً، إنه ليس من وضع إقليدس نفسه[1].

إن معنى الكمون هو القول بأن الاسطقسات كامنة في بعضها، أي أنها توجد بالفعل، وبصورتها التامة والكاملة، في بعضها البعض، وكونها معناه أنها تنفصل من بعضها أو تخرج وتتميز[2].

يستخلص ابن رشد، من ذلك، مجموعة من الانتقادات والاستحالات ضداً على أصحاب الكمون، منها تأمل معنى الكون وملاحظة اختلافه القاطع عما يقصده هؤلاء بالكمون، مما يجعلنا بإزاء نوع من التحليل الدلالي السائق إلى البرهنة على عدم جواز اعتناق مذهب الكمون لما فيه من مجانبة الصواب، وذلك لمكان مخالفته الصريحة لمعنى الكون المقول أولاً وعلى الحقيقة وإقراره بالكون المقول باستعارة أو على التمويه وعدم الحقيقة. ذلك أن القول بالخروج، أو التميز والانفصال، ليس كوناً بالحقيقة، بل إنه يؤول إلى نقيض ذلك، وهو اللاكون. لذلك إن سمي هذا كوناً فعلى جهة التمويه لا على جهة الحقيقة. فالكون لا يقتضي مجرد ظهور الكائن للحس بعد أن لم يكن كذلك، وإنما لا بد فيه من تبدل الكائن من حال إلى حال ومن صفة إلى أخرى، أي من صورة كان عليها قبل الكون إلى صورة يصبح عليها، بالضرورة، بعده، أي بعد الكون، وإلّا لم يكن كون بإطلاق وبالحقيقة[3].

(1) Xavier Renou, *L'infini aux limites du calcul*, ibid, p 231.

(2) ابن رشد، م م س، ص 323.
نقرأ، هاهنا، عن
«رأي انبادقليس وديمقريطس وهما اللذان كانا يقولان إن الاسطقسات كامنة بعضها في بعض وإن الكون إنما يكون بخروج بعضها من بعض».

(3) ابن رشد، م م س، ص 324.
=

ومن تلك الانتقادات، أيضاً، بعض المعاندات التي تروم إبطال القول بالكمون لكن لا من خلال النظر الدلالي المشار إليه آنفا وإنما من خلال معاينة الشكوك الممكنة على مثل هذا القول، الأمر الذي ينتقل بنا من النظر المفاهيمي إلى النظر الإشكالي ذي الطبيعة الجدلية. ويحصر ابن رشد المعاندات التي يعرضها في هذا السياق في ثلاث: أولاها، إن الاسطقسات، لو كانت في بعضها بالفعل، لكانت هنالك على أحوالها وكيفياتها التي هي معروفة عليها في العالم، ولا سيما منها الثقل والخفة. فالماء، وهو في الهواء مثلاً، يجب أن يكون له ثقل وهو فيه لا بعد أن يخرج منه. معنى ذلك، كما يستفاد من كلام أبي الوليد وإن لم يصرح به، أن الهواء سوف يصبح ثقيلاً، أو ثقيلاً بالإضافة، فيتحرك إلى أسفل، بحسب ما تقتضيه طبيعة الماء، فتختلط الطبائع ولا يتميز منها شيء، ثم إن الهواء لا يمكن أن يخالط الماء، ولا أن يكون كامناً فيه، بدليل أنه، عندما ينفصل عنه، يشغل، أو يشكل، مكاناً

= نقرأ بهذا الخصوص ما يلي:

«وأما أصحاب انبادقليس وديمقريطس فإنهم بما يضعونه من أن الكون يكون بالكمون يلزمهم أن لا يكون هنالك كون... وذلك أنه يعرض لهم من جهة ما يرومون إعطاء أسباب الكون أن يبطلوا الكون ويرفعوه من الموجودات وهم لا يشعرون بذلك، وذلك أن الكون على رأيهم إنما هو كون مموه لا على الحقيقة... إذ كان الكائن هو الذي وجد بعد أن لم يكن، وأما الكائن الذي يظهر للحس فإن سمي كوناً... فمن قبل ظهوره للحس من غير أن يكون هنالك في الحقيقة كون». هنالك صعوبة كبيرة في قراءة هذا النص على حاله في نشرة الأستاذ المرحوم «جمال الدين العلوي» لذلك آثرنا اجتزاءه كثيراً لتتيسر لنا قراءته وإلا فيجب إعادة تحقيقه جملة وتفصيلاً.

أرسطو، في السماء، م س ن، ص 342– 343.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 146-147.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 127.

أعظم مما عليه الأمر لحظة مخالطته للماء، لذلك ليس هو مخالطاً له[1].

أما المعاندة الثانية التي يوجهها فيلسوف المغرب والأندلس لأصحاب الكمون فتعتمد على فكرة المكان الخاص لواحد واحد من الاسطقسات، إذ إن لها أمكنة مخصوصة ومحدودة لا أعظم ولا أقل مما خصتها به الطبيعة، وذلك في كل الأحوال والمقامات، الأمر الذي يمتنع معه، لو جاز القول بكمون الواحد منها في الآخر، أن يكون لها وهي في بعضها مكان غير المكان الذي لها وهي منفصلة عن بعضها[2].

يلاحظ، أخيراً، وهذه هي المعاندة الثالثة فيما نحن بسبيله، أن التداخل بين الاسطقسات لا ينقطع في لحظة من الزمان، في حين أن خروج اسطقس من آخر، على ما يقول فلاسفة الكمون، يقتضي، بحسب مبدأ الخروج ذاته، أن يخرج منه بكامله، أي أن ينقطع اختلاط الاسطقس الخارج المتميز

---

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص325.

نقرأ، هاهنا، ما يلي:

«ولو كان الماء محلاً كامناً في الهواء لكان الماء يتحرك إلى أسفل كما يتحرك إذا انتفض وخرج من الهواء، أعني أنه كان يكون ثقله وهو كامن كثقله إذا خرج من الهواء، ولكنا نجد الثقل إنما يحدث فيه إذا انفصل من الهواء وتميز عنه، فالماء إذن، ليس بكامن في الهواء».

أرسطو، م س ن، ص 343- 344.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 147.

Aristote, *Du ciel*, ibidem.

(2) ابن رشد، م م ص س ن.

نقرأ، هاهنا، ما يلي:

«الأجسام المخالطة إذا افترق بعضها من بعض وتميزت لم يملأ واحد منها مكاناً أعظم من المكان الذي كان يملؤه في وقت الاختلاط. ونحن نرى أن الهواء إذا تميز من الماء شكل مكاناً أعظم من مكان الماء، فينتج عن ذلك أن الماء ليس بمخالط للهواء...»

بالاسطقس الذي كان كامناً فيه لئلا يحتوي المتناهي ما هو غير متناه. وبما أن الملاحظ غير ذلك، أي أن الاسطقسات تحافظ، فيما بينها، على نوع من التداخل والاختلاط، فليس الكون خروجاً، أو انفصالاً، كما أن الاسطقسات ليست مجرد كمون[1].

غير خفي أن الهاجس الذي يتحكم في مقاولة ابن رشد للذريين، ولغيرهم من فلاسفة الكمون، هو، من جهة أولى، الحفاظ على ثبات الطبائع وعدم اختلاطها للحفاظ على نظام كوني خاص للعالم، أما من جهة ثانية، وبارتباط وثيق مع ذلك، فهو تردد صدى معضلة التناهي واللاتناهي التي من الواضح جداً أنها قد غدت من الثوابت الأساسية للنظر في مسألة العالم.

يميز ابن رشد، كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم، بين موقفين مركزيين، إن لم نقل بين ثلاثة مواقف أو أربعة، في مذهب الأشكال، وهو المذهب الذي يمكن الاصطلاح عليه بأنه مذهب تعاليمي هندسي، لأنه يجعل الأشكال الهندسية مبادئ الاسطقسات. المذهب الأول يقو ل به أفلاطون، كما ذكرنا

(1) ابن رشد، م م س، ص 326.

يقول ابن رشد هاهنا ما يلي:

«إن كانت الاسطقسات بعضها كامناً في بعض لزم أن يفنى وينقطع خروج الجرم الكامن الذي كان فيه حتى لا يبقى فيه الجرم الذي كان كامناً فيه. وإذا كان ذلك كذلك لزم أن ينقطع... ضرورة. فأما كيف يلزم ذلك فهو ظاهر من أنه ليس يمكن أن يكون في الجرم المتناهي أجرام غير متناهية. ومثال ذلك: إن الماء إذا كان يخرج من الأرض... سينقطع وإلّا وجدت في الأرض المتناهية مياه لانهاية لها وذلك مستحيل، فإن كان هذا غير ممكن لا يمكن أن يكون خروج الاسطقسات دائما، لكن خروجها دائم، فليس بعضها كامنا في بعض».

أرسطو، في السماء، م س ن، ص 344.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 147-148.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 127-128.

فيما تقدم، ويمكن نعته بأنه مذهب الانحلال. والمذهب الثاني قد نسميه مذهب الاستحالة، وهو، وإن لم يعين ابن رشد بعضاً من أقطابه، فقد يكون لإقليدس، أو لغيره من أصحاب الهندسة، كالفيثاغوريين وغيرهم مثل اودكس وغيره، ممن يرومون مرام أفلاطون نفسه، وهو بالجملة تكوين الأجسام، ومن ثم، العالم ككل من الأشكال[1].

يقر أصحاب مذهب الاستحالة بأن الاسطقسات تكون من بعضها بتبديل أشكالها، وبالانتقال من بعضها إلى بعض، مثلما تقبل الشمعة أن تتشكل بأشكال مختلفة[2]. أهم ما يصطدم به هذا القول، إضافة إلى المحالات اللازمة للقائلين بالأشكال، هو أن تكون الاسطقسات، وهي أجزاء ذوات أشكال، لا تقبل التجزئة[3]. معنى ذلك، بحسب ما يستفاد من هذا الإلزام، أن هذا الموقف الهندسي التعاليمي، من كون الاسطقسات، ينتهي إلى معانقة المدرسة الذرية في القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وهذا أمر، وإن لم ينبه عليه ابن رشد، فهو،

(1) ابن رشد، م م، س ن، ص326– 327.
يقول ابن رشد هاهنا ما يلي:
«... الاسطقسات، على ما تزعم الفرقة الثانية، ذوات أشكال، فلا يخلو أن تكون استحالة بعضها إلى بعض وتكوين بعضها من بعض على أحد وجهين، إما بتبديل أشكالها وانتقالها من بعض إلى بعض، مثلما تقبل القطعة الواحدة من الشمع أشكالاً مختلفة، وإما على جهة انحلال الأشكال إلى المثلثات التي تركب منها ذلك الشكل على ما قاله أفلاطون».

(2) ابن رشد، م م س، ص 326– 327.
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 345.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 148.

Aristoe, *Du ciel*, ibid, p 128.

(3) ابن رشد، م م س، ص 327.
تراجع هاهنا أيضاً، بخصوص الموقف الأرسطي، المواضع الواردة في الهامش السابق.

بحسب الظاهر والمتعارف عليه لديه، مما لا يمكن الموافقة عليه، ولا بوجه من الوجوه، لمكان جنوحه إلى موافقة المدرسة الذرية، وأيضاً لأنه لو كان الأمر كذلك، أي لو لم تتجزأ الأجزاء، إذ لا تتجزا الأشكال، لما كان جزء الاسطقس اسطقساً ولا من اسطقس، فلا يكون جزء النار، بموجب ذلك، ناراً، ولا جزء الماء ماءً، ما دام الشكل المخروط، مثلاً، لا ينحل إلى مخروط أصغر، ولا الكري إلى كري أصغر، وهكذا في كل العناصر والأجسام الأربعة الطبيعية البسيطة[1].

ينتقد ابن رشد مذهب الانحلال الذي يقول به أفلاطون من جهات متعددة. فإذا كان أفلاطون يذهب إلى أن المثلثات هي اسطقسات الاسطقسات، فسوف ينتهي الأمر إلى نقيض ما يرومه، وهو أن الاسطقسات لن تكون، إذ ذاك، من بعضها البعض، وذلك لأن المثلثات التي ينحل إليها الماء، مثلاً، ستكون غير تلك التي ينحل إليها، أو يتركب منها، غيره من العناصر[2]. يحصل، بمقتضى

(1) ابن رشد، م م س، ص 327.
نقرأ في هذا المعنى ما يلي:
«فإن كان بتبدل واستحالة بعضها إلى بعض لزم هذا القول أن يقول إن الاسطقسات مركبة من أجزاء لا تقبل التجزئة، وهي الأجزاء ذوات الأشكال، فإنه إن تجزأت هذه الأجزاء لزم أن يكون جزء الاسطقس ليس هو اسطقساً ولا من اسطقس، وذلك أنه ليس يمكن في الشكل الذي يضعونه للنار، أعني المخروط، أن ينحل إلى أشكال مخروطة ولا في الشكل الكري أن تنحل أيضاً جميع أجزائه إلى أشكال كرية، ومثل هذا يعرض في الأرض وفي سائر الاسطقسات...»
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 345- 346- 347.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 148-149-150.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 128-129-130.

(2) ابن رشد، م م س، ص327.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«فأول ما يلزم قائل هذا القول ألّا تكون كل الاسطقسات بعضها من بعض، وذلك أن =

عدم الانتباه إلى هذا الأمر، غير قليل من العبث والفوضى في العالم. ذلك أن القول بكون المثلثات مبادئ للموجودات يؤدي إلى وجود فضل في هذه المبادئ، لأن عدد المثلثات غير متساو في الاسطقسات، إذ إن تلك التي يتشكل منها الماء، مثلاً، غير تلك التي يتكون منها الهواء، فإذا انحل الهواء إلى الماء فسوف يكون هنالك، بالضرورة، مثلثات فائضة عن الحاجة بالنسبة للكائن الجديد[1].

إذا كان أفلاطون ومريدوه يذهبون إلى أن الأرض وحدها لا تستحيل إلى اسطقس آخر سواها، حفظاً لوضعها، وهذا ما يؤكده بعض الدارسين المعاصرين[2]، ففضلًا عن أن الأرض وحدها ستكون هي الاسطقس[3]، كما

= المثلثات التي ينحل إليها المكعب هي غير المثلثات المتساوية الأضلاع التي يتركب منها الشكل المخروط وباقي الأشكال المذكورة الخمسة».

(1) ابن رشد، م م س، ص 328- 329.
نقرأ في هذا المعنى ما يلي:
«يلزمهم إذا استحالت الاسطقسات بعضها إلى بعض لانحلال المثلثات من الاسطقس الفاسد وتركيبها في الاسطقس المتكون، أن يبقى هنالك من تولد الماء والهواء مثلثات فضلاً، وذلك أنه لما كان الهواء يتولد من ثلاثة مثلثات والماء من عشرين مثلثا، لزم أن يبقى بين تولد الهواء من الماء أربعة مثلثات فضلاً».
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 347.

Aristote, *Traité du ciel*. Ibid, p 149.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 129.

(2) ذلك ما يذهب إليه «تريكو» في ترجمته الفرنسية لكتاب السماء، م س ن، ص 148 هـ7، 149 هـ4.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.
نقرأ في هذا المعنى ما يلي:
«وكذلك يضع أصحاب هذا الرأي الأرض وحدها لا تستحيل إلى شيء من الاسطقسات ولا يستحيل إليها شيء منها، وذلك أنه إن كانت المثلثات لا يستحيل بعضها إلى بعض ولم تكن طبيعتها واحدة فبالواجب أن يعرض للأرض ذلك. وما =

يؤكد على ذلك ابن رشد، فسوف يؤول الأمر بأفلاطون، أيضاً، دون أن يعلن أبو الوليد عن ذلك، إلى أنكار كثرة العناصر والقول بأنها ليست أكثر من واحد، وذلك مخالف لمذهبه، أو للظاهر من مذهبه على الأقل.

يرجع ابن رشد خطأ أفلاطون وغيره إلى أنهم لا يضعون لكل أمر ما يلائمه من المبادئ، إذ إنهم يخلطون بين ما هو طبيعي وما هو تعاليمي وما هو إلهي والحق غير ذلك[1]. ثم إن أبا الوليد يأخذ على أفلاطون، أيضاً، أنه وأصحابه إنما يعملون، بذلك، على مطابقة المحسوسات لآرائهم، فينتهون إلى السفسطة، بينما العكس، لدى ابن رشد، هو الصحيح الأمر الذي يتم بفضله الإفلات من دعاوى السفسطائيين[2].

= يسلمونه من أن الأرض لا تتغير حفظاً لوضعها هو مخالف للحس والعيان فإنا نرى الأرض وسائر الاسطقسات يستحيل بعضها إلى بعض».
ويقول أيضاً في ص328 ما يلي: «إن أول ما يلزمهم ان تكون الأرض هي الاسطقس وحدها، وذلك أنها إذا كانت لا تنحل ولا تستحيل إلى شيء آخر فهي الاسطقس بالحقيقة، إذ كان من خاصة الاسطقس أنه لا ينحل إلى شيء آخر».

(1) ابن رشد، م م ص س ن.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«فهؤلاء القوم يدعون أن للأشياء (في النشرة الأشياء) المحسوسة أوائل وعللاً (في النشرة علل مع الإشارة إلى أنها في الأصل عللاً) لا يشهد بها الحس والعيان بل يردها ويكذبها، والسبب في ذلك أنهم لا يطلبون في هذه الأشياء العلل المناسبة لها بل انقادوا إلى آراء واهنة ورثوها ممن كان قبلهم، وذلك أنه واجب أن تكون المبادئ للأمور الطبيعية أموراً طبيعية ومبادئ الأمور الإلهية أموراً إلهية ومبادئ الأمور التعاليمية أموراً تعاليمية. وبالجملة يجب أن تكون المبادئ والأسباب المطلوبة في ذلك الجرم مناسبة وخاصة كما قيل في كتاب البرهان».
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 346- 347.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 149.

Aristote, *Du ciel*, ibid, p 129.

(2) ابن رشد، م م س، ص328. =

معنى ذلك أننا، مع أفلاطون هاهنا وبحسب الصورة التي يقدمها عنه فيلسوف قرطبة ومراكش، بإزاء نوع من الميول العقلانية في المعرفة، في حين يتبنى أبو الوليد، ضداً على ذلك وفي السياق نفسه، نوعا من الميول التجريبية، إذ لا يجوز لديه وضع الرأي، أو النظرية، قبل معاينة الموضوعات الحسية واستخلاص الأحكام منها لا من العقل، أو ربما من الحدس أو الخيال، لأن ذلك إنما يؤول إلى منافرة الواقع.

نعم، لا ينبغي أن نحكم على الموقف الرشدي، من هذا المنطلق فحسب، بأنه موقف تجريبي بإطلاق، إذ لطالما نبهنا أبو الوليد نفسه، وفي غير ما موضع من تواليفه، على مخاطر النزعة التجريبية، وعلى قصور الالتصاق بالواقع والجزئي، ضداً على السفسطائيين ومن لف لفهم، لكنه في الموضع الذي نحن فيه لا يفلت من آثار هذه النزعة. ولعل ذلك ما ينعكس عليه، أيضاً، في موقفه من علم الفلك كما ألمعنا إلى ذلك فيما تقدم.

هنالك شناعة أخرى ينتهي إليها الموقف الأفلاطوني، وهي القول بالعدم وبالخلاء، وذلك على خلاف ما يتبناه فيلسوف الأكاديمية، فبما أن الجسم يتكون من السطوح، ما دامت المثلثات سطوحاً، فسوف يكون هنالك

= يقول في هذا السياق ما يلي:
«فأما هؤلاء القوم، ويشير به إلى أفلاطون، فلمحبتهم في التعاليم جعلوا للأشياء الطبيعية أوائل تعاليمية. ولحبهم في هذا القول وطلب نصرته عرض لهم ما يعرض لكل من يروم أن ينصر رأيه وإن كان كاذباً بأي وجه اتفق له، فإن هؤلاء من شأنهم أن يسلموا الآراء الكاذبة الشنيعة تحفظاً من إبطال وضعهم وأن يطرحوا أشياء كثيرة مما يظهر للحس. وبالجملة فيرومون أن يطابقوا المحسوسات بآرائهم لا أن يطابقوا آراءهم بالمحسوسات. وذلك أنه ينبغي أن يقضي على الأوائل ويصح من الأمور الظاهرة للحس لا أن يقضي على الأمور الظاهرة للحس ويصح من العلل والأسباب التي توضع، كما عرض لهؤلاء أن يدفعوا الأمور الظاهرة بالحس وينسبون ما يظهر من ذلك بالحس إلى أغاليط».

خلاء سابق على الجسم، ومن ثم، على العالم[1]. ذلك ما يجعل المذهب الأفلاطوني، بحسب ما يستفاد من إلزامات ابن رشد التي لا تتميز هاهنا عن مآخذ أرسطو نفسه، يتقاطع مع المذهب الذري القائل بالخلاء، أو الفراغ، بل مع القائلين بالعدم.

يعرض أبو الوليد، بعد مقاولة مذهبي الاستحالة والانحلال، لرأيين آخرين تابعين لهذا المذهب التعاليمي الهندسي، هما: أولاً، القول الذي يرى بأن الاسطقسات تتشكل بأشكال مسدودة ويجعل هذه الأشكال، من ثم، الفصول الذاتية الجوهرية للاسطقسات، والقول، ثانياً، بأن لكل واحد من الاسطقسات شكلاً يخصه. على أنه يمكن عزل الفكرتين المعبر عنهما في الرأي الأول، أي تشكل الاسطقسات بأشكال مسدودة، من جهة، وكون الثانية فصولاً للأولى، من جهة ثانية، إلى موقفين متميزين، فتكون لدينا، بذلك، ثلاثة آراء أو مواقف، الأول يقول بأن الاسطقسات تتشكل بأشكال مسدودة، والثاني يرى أن الأشكال المسدودة هي الفصول الجوهرية للاسطقسات، والرأي الثالث مفاده القول بأن لاسطقس اسطقس شكلاً يخصه متميزاً عن شكل، أو أشكال، غيره من الاسطقسات.

يلزم القائلين بالرأي الأول، أي بأن اسطقسات الاسطقسات أشكال مسدودة، ما يلزم أصحاب مذهب الاستحالة، لأنهم، مثلهم، ينتهون إلى

(1) ابن رشد، م م س، ص 329.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«أنه يعرض لقائل هذا القول أن يكون الجسم من غير جسم، وإذا كان الجسم من سطوح كان ضرورة غير جسم، وإذا كان غير جسم لزم ضرورة أن يكون هنالك خلاء متقدم عليه...».
أرسطو، في السماء، م س ن، ص 347- 348.

Aristote, *Traité du ciel*, ibid, p 149-150.

Aristote, *Du ciel,* ibid, p 129.

اعتناق النزعة الذرية. نعم إن ابن رشد لا يصرح بهذا كل التصريح، لكنه لازم عن إلزامه إياهم أن لا يتجزأ الجزء، وبأنهم إنما يقرون بذلك ضداً على صحة ووثاقة التعاليم، الأمر الذي لا يمكن السكوت بإزائه عن نوع من المفارقة البالغة منتهاها لدى أبي الوليد وهو ينكر الجزء الذي لا يتجزأ، إذ يضيف إلى القول بأن العالم غير متناه في الزمان والوجود والحركة إنه لامتناه في القسمة أو الانقسام[1].

على نقيض ذلك، وبمراعاة هذه الوثاقة، ولا سيما منها تلك الخاصة بالهندسة، كما يعرف ذلك من له بها أدنى ارتياض، تضعف هيمنة النزعة الذرية على هذا الرأي لمكان قول أصحابه، من حيث لا يحتسبون، بعدم وجود الفراغ دائماً، وذلك لأن من الأشكال ما يملأ المكان بكامله، فلا يكون عنها فراغ، ومنها، على خلاف ذلك، ما لا يملأ المكان بكامله، فيكون عنها فراغ. معنى ذلك أن هؤلاء، وهم يدافعون عن الخلاء، ينتهون إلى نقيض ما ينافحون لأجله[2]، وذلك مثلما ينتهي الموقف الأفلاطوني، بحسب ما وقفنا عليه فيما تقدم، إلى القول بوجود الخلاء مع أنه من غير القائلين به صراحة.

---

(1) ابن رشد، م م س، 329- 330.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«إن مما يلزم هؤلاء أنهم لا يصيرون كل جرم قابل للتجزئة، وذلك نقيض ما يضعه صاحب التعاليم مع ما عليه هذه العلوم من الصحة ووثاقة البراهين، وإنما يجحدون انقسام الأجسام إلى غير نهاية ودائماً لئلا يفسد وضعهم في ذلك...فهم لا ينفكون من أحد محالين، إما أن يجحدوا قسمة الأجسام وإما أن يضعوا أن عين (في الأصل غير) النار ليس ناراً».

(2) ابن رشد، م م س. ص 330- 332.
يقول في هذا المعنى ما يلي:
«وقد يلزمهم محال آخر وذلك أن من الأشكال ما إذا ركبت بعضها على بعض ملأت المكان ولم يبق هنالك مكان ولا فراغ، ومنها ما إذا ركبت بعضها مع بعض لم تملأ المكان ولزم أن يبقى فيها خلاء وفراغ...».

بيد أن ما ينتهي إليه أصحاب هذا الرأي هو أحد احتمالين هما، معاً، مما يخرج عن المعقول، وهما إما معانقة المذهب الذري وإما القول باختلاط الطبائع، حيث يمكن أن يكون أي شيء اتفق من أي شيء اتفق، ولا يكون جزء الشيء من عين ماهية ذلك الشيء نفسه بل من شيء آخر غيره، وتلك نهاية العبث والفوضى في العالم والموجودات. لذلك فإن هؤلاء، بالضرورة، قد

«لا ينفكون من أحد هذين المحالين، إما أن يجحدوا قسمة الأجسام، وأما أن يضعوا أن عين[1] النار ليس ناراً».

أما ما يلزم القائلين بأن للاسطقسات أشكالاً جوهرية تخصها، وبأنها هي فصولها الذاتية، فأمران: الأول، إن الاسطقسات إنما تتشكل بحسب الشكل الذي توجد فيه، وبما أنه لا شكل للمركبات، مثلها في ذلك مثل الهيولى بإطلاق، إلّا ما توجد عليه، فلا مجال للحديث عن شكل خاص باسطقس اسطقس ما دام فساده إيذاناً بفسادها، وما دامت إنما تتشكل بشكل الشيء الذي توجد فيه مثلما هي الحال في الماء والهواء مما يجعلها بالقوة جميع الأشكال[2]. أما الأمر الثاني فهو أن الجسم لا يكون عن تركيب السطوح بل

(1) في النشرة (غير)، والظاهر أنها خطأ وأن الصواب ما أثبتناه، ولعلها أيضاً (جزء) فتأمل.

(2) ابن رشد، م م س، ص 333.
نقرأ هاهنا ما يلي:
«إن الدليل على أنه ليس لها أشكال تخصها أنا نراها مشكلة بشكل الحاوي لها وتماسه من جميع نواحيه، وبخاصة الماء والهواء.
وإذا كان ذلك كذلك فليس لها شكل يخصها لأنه لو كان لها شكل يخصها لكانت تفسد بفساده، ونحن نرى الهواء والماء يبقى كل واحد منهما ماء وهواء مع أنه يتشكل بأشكال مختلفة. وإذا كان هذا بينا من أمر الاسطقسات فهي بالقوة جميع الأشكال... كالحال في الهيولى التي لما كانت قابلة لجميع الصور لم يكن لها في نفسها صورة تخصها...».

عن الامتزاج والاختلاط[1]، ولو لم يكن الأمر كذلك لما كانت الاسطقسات جميع الصور والأشياء أو الأجسام، إن الاسطقسات في هذا كالعقل هو بالقوة جميع الصور فكذلك الاسطقسات هي بالقوة جميع الصور والأجسام إذ منها تتركب كل الأشياء، ولو كان لها أشكال تخصها لما كانت لها هذه الصفة ولا هذا الامتياز.

لم يبق، من الآراء المشار إليها آنفاً، إلّا الرأي الذي يجعل لواحد واحد من الاسطقسات شكلاً محدداً غير الشكل الذي يخص به غيره من الاسطقسات. وليس لقائل أن يقول: إن في فصل هذا الرأي عن الرأي السالف كثيراً من الجناية والاعتساف، لأن الظاهر من كلام ابن رشد أن الموقفين، بالرغم مما بينهما من قرابات، مختلفان. فإذا كان الرأي المتقدم يؤكد على أن الأشكال هي الفصول الجوهرية للاسطقسات دون أن يخص كل اسطقس بشكل محدد، فإن الرأي الآخر يعين لكل اسطقس شكلاً خاصاً، إما فلكياً أو مكعباً أو مخروطاً أو غير ذلك.

وبالجملة لا يمكن أن يكون للاسطقسات أشكال خاصة. فالنار، مثلاً، ليس لها الشكل الفلكي، ولا المخروط، لا من أجل سرعة حركتها، ولا من جراء ما يطبعها من قلة الثبات، أو التثبت، ولا من جهة ما فيها من قوة الإحراق، فذلك كله يستدعي أن يكون لها، بالأحرى، الشكل المستدير[2]، وأن يكون لها

---

(1) ابن رشد، م م س، 333– 334.
يستفاد هذا من قول ابن رشد: «لو كان لها أشكال تخصها لما أمكن أن يتولد عنها لحم ولا عظم، وبالجملة جسم متشابه الأجزاء متصل، فإن الأشكال إذا تركبت ليس يحدث عنها جسم متصل... ولا يحدث أيضاً من تركيب السطوح جسم متصل، وإنما يحدث الجسم المتصل من الامتزاج والاختلاط. فلو كانت الاسطقسات ذوات أشكال لما أمكن أن يحدث منها جسم متصل، ولو لم يحدث جسم متصل لم يكن هنالك كون».

(2) ابن رشد، م م س، 334.

وللأرض، عندما يكون كل منهما في مكانه الطبيعي، الشكل المكعب، بينما يكون لها الشكل الفلكي في حال كونها خارجة عن موضعها الطبيعي[1]، أو أنه يستدعي أن تتوافر، لكل الاسطقسات، خاصية التسخين، ما دامت كلها، لا النار وحدها، ذوات زوايا[2]، بل قد تصير الأجسام التعاليمية، نفسها، محرقة[3]، وأيضاً وبما أن النار تفرق، لمكان شكلها المخروط أو الفلكي، فيجب أن تفرق ما تحرقه إلى أجزاء شبيهة به، كأن تفرق السكين إلى سكاكين والمنشار إلى مناشير[4]، وكذلك ينبغي أن يكون لنقيضها، وهو البرودة، شكل يخصه[5]، وهذا كله ممتنع.

يخلص ابن رشد، من كل ذلك، إلى أن الفصول الذاتية للاسطقسات ليست أشكالاً، ولا هي في الأشكال، وإنما في أفعالها، كالإحراق والتسخين والتبريد والترطيب، وفي انفعالاتها، كالرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة، وفي قواها الجوهرية، كالثقل والخفة وغير ذلك[6].

ذلك، بوجه عام، ما ينتهي إليه أرسطو ذاته، لكن مع اختلاف لا يخلو من جدة وخصوصية لدى ابن رشد، حيث إن أرسطو لا يميز، بالدقة نفسها، بين المواقف المشار إليها كما هي واردة في تلخيص أبي الوليد، فالمعلم الأول إنما يشير إلى أصحاب الكمون وإلى الذين يشكلون الاسطقسات، وهم، بحسب ما يستفاد من تلخيص ابن رشد للترجمة العربية القديمة لكتاب السماء، أولئك الذين يجعلون الاسطقسات تتشكل من الأشكال على أنها فصولها الجوهرية الذاتية، كما أوضحنا ذلك في حينه مما تقدم.

---

(1) ابن رشد، م م س، ص 334– 335.

(2) – ابن رشد، م م س، ص 335.

(3) ابن رشد، م م ص س ن.

(4) ابن رشد، م م ص س ن.

(5) ابن رشد، م م س، ص 336.

(6) ابن رشد، م م س، ص 337.

ثم إن أرسطو لا يشير، إطلاقاً، إلى أفلاطون وإلى أنه يجعل المثلثات مبادئ للاسطقسات، كما يفعل ابن رشد. نعم إن أبا الوليد يعتمد، في هذا الوصل بين أفلاطون وبين نظرية المثلثات، على تصريحات أخرى لأرسطو بهذا المعنى في مواضع غير هذا الموضع من كتاب السماء، كما أثبتنا ذلك في مقامات سابقة من هذا العمل، لكن ذلك لا يرد لديه البتة في الموضع الذي نحن بسبيله[1].

يتبين، من النظرات السالفة في مسألة كون الاسطقسات وفسادها، أو عدم كونها وعدم فسادها، أن في القول الرشدي من مسألة العالم نوعاً من التوتر الذي يشي بغير قليل من المفارقة بين المنحى العام للقول في العالم ككل، باعتباره غير كائن ولا فاسد، وبين الاتجاه الذي ينحو إليه النظر في الاسطقسات، بوجه خاص، باعتبارها غير كائنة ولا فاسدة بالكل، ولكنها، على العكس من ذلك، كائنة فاسدة بالجزء. فكيف للشيء الواحد أن يجمع، في ذاته وفي آن واحد، بين الكون والفساد واللاكون واللافساد؟ وكيف لما يثوي في أحشائه الكائن الفاسد أن يكون غير كائن ولا فاسد؟

إذا كان الكون والفساد يحيلان على التناهي، إذ لا يبدأ كون إلّا بعد أن يفسد كون، فإن عدم الكون وعدم الفساد يحيلان، بخلاف ذلك، على اللانهاية. لذلك تتحول المفارقة المشار إليها، من هذا المنطلق، إلى توتر بين التناهي واللاتناهي، فكيف يمكن للموجود أن يكون متناهياً ولامتناهياً في الوقت نفسه؟ وكيف يمكن، أيضاً، للامتناهي أن يحتوي المتناهي، أو، على وجه التحديد، أن يؤول إليه دون أن ينعكس كل منهما على صاحبه فيجعله مثله؟

على أن الموقف الأرسطي، وإن كان لا يخلو من بعض هذه التوترات،

(1) أرسطو، في السماء، م س، ص 342- 356.

إلّا أنه مع ذلك لا يعاني منها كلها، فبما أن أرسطو لا يقول، صراحة على الأقل، بالموقف الرشدي من كون الاسطقسات وفسادها بالجزء، في مقابل عدم كونها ولا فسادها بالكل، فإن النسق الذي يقدمه في العالم لا يعرف ذلك التحير الذي يعيشه النسق الرشدي في العالم بين اتجاهين يبدوان متعارضين في الاسطقسات، فهي كائنة فاسدة، من جهة، لكنها، من جهة أخرى، غير كائنة ولا فاسدة. لذلك لا يعاني الموقف الأرسطي إلّا من مأزق التنافر بين العالم واسطقساته، فهي كائنة فاسدة، ومن ثم، متناهية، في حين أن العالم الذي يتشكل منها ليس بكائن ولا بفاسد، ومن ثم، فهو لامتناه.

ومهما يكن من أمر هذه الإشكالات فإن مما ينبغي التأكيد عليه، في هذا المقام، هو استمرار أهمية مسألة التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد، ومن ثم، استمرار حضور التعاليم، وخاصة منها النزعة العددية ذات التوجه الفيثاغوري غير الهندسي، في بناء الموقف الرشدي من العالم. وغير خاف أن هذه الاستمرارية تنم عن كثير من التوتر والعواصة بين التناهي واللاتناهي في العالم، بين الوحدة والثنائية، أي بين القول بأن العالم واحد والرغبة في إثبات ذلك، مهما كلف من ثمن، وبين التأكيد على انقسامه إلى عالمين، أو مجالين، أحدهما يخضع لقوانين الكون والفساد والآخر متبرئ منها تمام البراءة. وليس ذلك لأنه يند عن أية قوانين ممكنة، ليعيش الفوضى واللانظام، بل لأن له، بالعكس من ذلك، قوانينه الخاصة ونواميسه المتميزة والمستقلة والمخالفة لمبادئ عالم ما فوق فلك القمر.

خاتمـة

خلاصـات وآفــاق

لقد حاولنا، على امتداد صفحات هذا العمل، أن نكون، بحسب الاستطاعة وبما يلزم من الحرص والحذر، أوفياء للمقدمات الأساسية التي أعلنا عنها منذ الخطوات الأولى للبحث حيث ذكرنا، في المقدمة أو المدخل التمهيدي، أننا إنما نروم النظر في مفهوم العالم، لدى ابن رشد، من خلال قضية محددة هي مسألة مدى تناهي العالم أو لاتناهيه، وما يحيط بها من إشكالات جزئية اعتبرناها المتوسطات الإجرائية التي لا مناص منها لمباشرة النظر في مسألة تناهي العالم أو لاتناهيه، على أنها من بين المسائل المؤسسة لمفهوم العالم ككل لدى ابن رشد.

ولقد تمثلت تلك القضايا الإجرائية أولاً، وكما أثبتنا ذلك في أحايينه، في قضية مدى كون العالم واحداً أو أكثر من واحد، الأمر الذي تطلب منا استحضار قضيتين أخريين هما قضية الوحدة والكثرة، باعتبارها الوجه الأكثر عبارة عن تناهي العالم أو لاتناهيه في العدد، ثم قضية تناهي العالم أو لاتناهيه من حيث أنها القضية التي بدونها يظل القول في تناهي العالم أو لاتناهيه مبتوراً غير مستوفى ولا تام.

بما أن كل واحدة من هاتين القضيتين تتشعب إلى مطلبين تصلهما،

كلاً على حدة، الصلة نفسها، فقد كان لا بد من القول، أيضاً، في هذين المطلبين، وهما مطلب مدى كثرة العالم أو وحدته ككل ثم في أجزائه من جهة، ومطلب مدى تناهي العالم أو لاتناهيه في العظم ككل ثم في أجزائه من جهة ثانية.

وما دامت أجزاء العالم، لدى ابن رشد، قسمين، الأجسام الأربعة والجرم الخامس، فقد كان من الواجب أن نتابع الفحص في واحد واحد من هذه المطالب، فتشكل لدينا مطلب تناهي أجرام العالم أو لاتناهيها في العدد، فآل الأمر فيها إلى خمسة، ومطلب تناهي الأجسام الأربعة في العظم، وأخيراً مطلب تناهي الجرم الخامس أو لاتناهيه أيضاً، في العظم.

لم يكن من الممكن، فضلاً عن ذلك، أن نغض الطرف عن إشكال آخر لا يقل أهمية ولا غنى عن كل الإشكالات السالفة، وهو مطلب تناهي العلل والأسباب في بعديها الانطولوجي والمعرفي، مع إقصاء الجانب المعرفي لمكان انثنائه نحو إشكال العلم دون العالم، كما وقفنا على ذلك في حينه.

إذا كانت هذه المسائل والقضايا والمطالب قد انتهت بنا إلى أفق إشكالي يجعل الموقف الرشدي، وهو يلح على القول بأن العالم واحد، يقع، مع إصراره ذاك، في القول بنوع من التعدد الذي يؤول إلى اعتناق الاعتقاد بالثنائية، إذا كان هذا هكذا فإن النظر في مدى كون العالم وفساده، سواء في كليته أو في أجزائه، قد تكفل ببيان انزلاق الموقف الرشدي إلى السقوط في القول باللاتناهي، أي لاتناهي العالم في الوجود والحركة والزمان والقسمة.

معنى ذلك، أن من غير الممكن الحديث عن قول نسقي في العالم لدى ابن رشد، بل إن أقاويله، بهذا الصدد، تتميز بالكثير من العواصة والإشكال. على أن غياب النسقية ناتج، من جهة أولى، عن الطابع الإشكالي للنص الذي ارتبط به القول الرشدي في العالم، وهو القول الأرسطي في الموضوع نفسه،

أي في العالم، ولا سيما من خلال كتاب «السماء» الذي يتسم، هو أيضاً، بغير قليل من الشكوك والصعوبات، مثلما ألمعنا إلى ذلك في المدخل.

كما أن فعل اللا نسقية، في القول الرشدي في العالم، ناتج، بموازاة مع ما تقدم، عن انتماء هذا القول نفسه إلى أزمنة مختلفة من مراحل تطور فكر ابن رشد، فهو قد بدأ، منذ بواكير هذا الفكر كما أعلنت عنه الصياغة الأولى للمختصرات، أو الجوامع، ولا سيما منها مختصر السماء والعالم، كما أنه سجل حضوره البالغ الأهمية في المرحلة المتأخرة من حياة ابن رشد الفكرية، وذلك من خلال شرح السماء والعالم، ومن ثم، فقد ظل ينشر بظلاله على امتداد الأزمنة الفاصلة بين هاتين المرحلتين عبر كتاب تلخيص السماء والعالم وغيره من المقالات المفردة بخصوص هذه المسألة أو تلك من مسائل العالم، فضلاً عن نصوص، أو كتابات، الفاصل الغزالي كما اصطلح على تسميتها الأستاذ المرحوم «جمال الدين العلوي»[1]، بحسب ما أوضحنا ذلك في المدخل بوجه خاص.

على أن اللانسقية المشار إليها، في هذا السياق، لا تمتد إلى الموقف الرشدي في جوهره ومحطاته الكبرى والأساسية، إذ قد أوردنا، فيما تقدم، أن أبا الوليد يبقى وفياً، في كل الأحوال، أي في كل تواليفه ومراحل تشكل فكره، للقول بأن العالم متناه ولامتناه في آن واحد، لكن من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة، وهما التناهي في العدد والعظم، كلاً واسطقسات وعللاً، واللاتناهي في الحركة والزمان والوجود والقسمة.

لقد عملنا، عبر ذلك كله، على بيان ارتباط مفهوم العالم، لدى ابن رشد، بكل من العلم والفلسفة؛ فهذا المفهوم، وما يتولد عنه أو يؤسسه من مطالب

---

(1) جمال الدين العلوي، **الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي**، مجلة كلية آداب فاس ظهر المهراز، ع8، 1986.
جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م س ن، ص202.

ومواقف، من المواضع المشتركة لهما معاً، ومن ثم، فهو أحد المفاصل الكبرى التي يمكن، من خلالها، متابعة التداخل بين علوم متعددة، من جهة، وبين هذه العلوم والفلسفة، من جهة ثانية. وغير خاف أن في مقدمة تلك العلوم الهيئة والفيزياء والمنطق والرياضيات من جبر وهندسة، بل إن هناك لحظات تتداخل فيها، مع ذلك كله، الميتافيزيقا، أو علم ما بعد الطبيعة، فضلاً عن السيكولوجيا والأخلاق، كما يتبدى من مسائل أخرى في مفهوم العالم لم نعرض لها في هذا البحث، مثل مسألة مدى أن يكون للعالم نفس، ومسألة مدى أن توجد له الجهات الست، وغير ذلك من القضايا والمطالب التي نأمل أن يساعدنا الوقت والعمر للنظر فيها، ومن ثم، لإنجاز صورة أكثر تماماً، أو أقرب إلى التمام، عن التصور الرشدي للعالم ككل.

على أن من أهم الخلاصات التي شكلت، في الآن نفسه، منبعاً ومصباً للعمل، والتي يجب التنبيه إليها في هذه المعطيات الختامية، أن ابن رشد قد وجد في الفلك الإغريقي، الأرسطي منه والبطليمي، والذي انتزع منه الطابع الأسطوري، وتم إبعاده، من ثم، عن التيولوجيا الفلكية منذ أفلاطون[1]، فضلًا عن بعض محاولات «الإصلاح» العربي الإسلامي، عماداً لصياغة تصور أكثر «علمية» للعالم بالرغم من خطورة خطوة مماثلة لما كان يعترض الفلك في الثقافة الإسلامية، ولا سيما في الغرب الإسلامي، من صعوبات باعتباره علماً دخيلاً يختلط بالتنجيم، الأمر الذي يجعله من العلوم «الساقطة» أو «المنحطة» (science vulgaire)، كما نجد في تصنيف «أبو الوليد الباجي» للعلوم حوالى نصف قرن من الزمان قبل ميلاد ابن رشد[2]. نعم، إن علم الفلك ليس في مستوى القبول الذي يحظى به علما الحساب والهندسة، لكن ذلك لا يسمح، مباشرة وبدون تحفظ، بإدراجه ضمن علوم البدعة والزندقة، ولاسيما أن

---

(1) Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, ibid, p 60.

(2) Urvoy (Dominique), *Averroès*…, ibid, p61-62.

هنالك ضرورة تستدعي الاستعانة به والإفادة من مزاياه ولو في مستوياته الأولية التي تمكن من حساب الأيام والليالي وضبط وجهة القبلة والصلاة[1].

لقد كان ابن رشد في حاجة إلى جرأة وشجاعة كبيرين ليكون صاحب دعوة تنخرط ضمن تيار عام لا جدال في أن خطواته الأولى بدأت مع أسلافه السابقين عليه من الفلاسفة وأصحاب الهيئة، إلّا أن عمله يتميز، مع ذلك، بالإيغال أو المبالغة في تكريس هذا التوجه حتى أنه سيشكل واحداً من المبررات التي عادة ما يؤتى بها لتعليل انقلاب الخليفة «أبو يوسف يعقوب» عليه أيام محنته المشهورة، إذ من بين ما يستشهد به، في هذا السياق، قول ابن رشد بأن الزهرة أحد الإلهة[2].

ومهما يكن من أمر هذا الاتهام الذي يشكك بعض الدارسين كثيراً في وجاهته، وذلك من منطلق أن موضوعاً مماثلاً لم يكن ليعزب عن بال الخليفة لأنه كان يشكل، بالضرورة، مجالاً للنظر المشترك بينه وبين فيلسوفنا، ومن ثم، فالخليفة كان على علم تام بصياغة ابن رشد وحلوله بهذا الصدد[3]، إلاّ أن ما لا يسعنا الإغفال عنه أن ابن رشد قد كان، وهو ينجز مشروعاً مماثلاً، في موقع لا يحسد عليه من شدة الإحراج مما أشرنا إليه في غير ما موضع مما تقدم من أقاويلنا في الموضوع.

إن العمل، وهو يتجه في المناحي المذكورة وينشد الأغراض المشار إليها، إنما يرسم لنفسه آفاقه الممكنة، سواء بالنسبة لأي قول ممكن في مجال الدراسات الرشدية أو سواء بالنسبة للقول في مفهوم العالم بوجه خاص.

يتضح، على المستوى الأول، أنه من غير الممكن معالجة إشكالات الفلسفة والفكر الرشديين، بوجه عام، دون الوعي بالتعدد وعدم النسقية،

(1) Urvoy, fbid, p144, 185.

(2) Urvoy, ibid, p185.

(3) Urvoy, ibidem

وذلك بمراعاة العلاقة بين العلم والفلسفة، وأيضاً بين الشكل والمضمون، ثم بين المنهج والفكر، ومن ثم، بين الفكر والتاريخ، كما نقف على ذلك في تطور أنماط ومراحل الكتابة الرشدية من المختصرات إلى الشروح مروراً بالتلاخيص مع ما يتخلل ذلك من مقالات المراجعة والاستدراك ومؤلفات موضوعة.

أما على المستوى الثاني الخاص بمفهوم العالم فقد أصبح من الثابت لدينا الآن أنه، من أجل استكمال النظر في هذا المفهوم ككل، لا بد من الوقوف على كل المسائل الأخرى المرتبطة به والتي لم نهتم بها في هذا العمل وهي، أساساً وكما أوضحنا ذلك فيما تقدم، وجود النفس والجهات للعالم، فضلاً عما يتصل بذلك من قضايا الآثار العلوية والكون والفساد...

لعل من التوجهات الأساسية التي لاحت لنا، بين ثنايا المعالجات السالفة، إمكان قراءة الإسهام الرشدي في مفهوم العالم وقضاياه على ضوء المتاح التاريخي، حيث يمكن تقويم هذا الإسهام، دون تجن ولا استغفال لا للذات ولا للآخر، من جهة التطورات العلمية والفلسفية التي عرفها الفكر الحديث والمعاصر. لكن لا بد، قبل ذلك، من محاولة فهم هذا الإسهام في زمانه ومكانه، وهو ما حاولنا الإشارة إلى شيء منه في هذا العمل.

من هنا، فإن اختيار القول بالتناهي أو بعدم التناهي ليس معناه الانحياز، بصورة نهائية ودائمة، إلى موقف فلسفي أو علمي، أو حتى تيولوجي، محدد دون سواه، إذ لا يمكن القول بأن التناهي، مثلاً، يخدم، دائماً وبإطلاق، فكرة الخلق، ومن ثم، فهو ينافر، قطعاً وإلى الأبد، التطور العلمي المعاصر الذي ينحاز إلى فكرة اللاتناهي من خلال القول بالتمدد المستمر للمجرات والنجوم، لكنها تذهب، مع ذلك، إلى القول بتناهي الزمان بل والمكان، كما

تذهب إلى ذلك، مثلاً، النظرية النسبية[1]. ذلك أنه إذا كان من رجال الدين والمتعاطفين معه من يقول بأن العالم متناه، انتصاراً لفكرة الخلق، كما نلفي ذلك لدى فقهاء الإسلام ومتكلميه ولدى يحيى النحوي، كما يؤكد على ذلك ابن رشد نفسه، فإن من رجال الدين، أيضاً، من يقول بنقيض ذلك، أي بأن العالم لامتناه، وذلك للسبب نفسه، ومن ثم، تعظيماً لله وإكباراً لقدرته وإجلالاً لصنعته، كما نلمس ذلك لدى Nicolas de Cues، وغيره ممن لهم قول في الموضوع دون أن تكون الكنيسة قد عرضت لهم بسوء، كما يذهب إلى ذلك ديكارت[2].

بيد أن التطورات العلمية المعاصرة ذاتها لاتلبث أن تثير إمكان كون العالم متناهياً ولو أنه قد يكون بلا تخوم، ومن ثم، فهنالك احتمال أن يكون العالم متناهياً لامتناهياً، في آن واحد، بل قد يكون كروياً تتوسطه الأرض ولا شيء خارجه، كما يذهب إلى ذلك أرسطو[3] وابن رشد وغيرهما بهذا الصدد.

هكذا، وبحسب ما يلاحظ، فلم يبتعد الفكر المعاصر، كبير ابتعاد، عن التصورات القديمة، في هذا الشأن، بل إننا نجد أنفسنا بإزاء مواقف، إن لم نستطع أن نقول عنها إنها هي، فإنها، على الأقل، متشابهة من حيث المبدأ، لكنها، بالتأكيد، متباينة في البراهين وكيفيات الاستدلال والتحصيل، فضلاً عن القيمة التاريخية، الأمر الذي يؤكد ما نذهب إليه من إمكان قراءة التصور

---

(1) يمكن مراجعة عدة نصوص، بهذا الصدد، نذكر منها على صعيد التمثيل لا الحصر: ستيفن هوكنغ، الكون في قشرة جوز، ترجمة ابراهيم فهمي، **عالم المعرفة**، ع291، آذار/ مارس 2003، مطابع السياسة، الكويت، وأيضاً سيرج برونييه، أين تقع حدود الكون، ترجمة محمد الدنيا، **الثقافة العالمية**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع119، تموز/ يوليو 2003، ص ص6-27.

(2) Alexandre Koyré, *Etudes newtoniennes*, Gallimard, 1968, p 227-228.

Alexandre Koyré, *du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, 1973, p19-22.

(3) سيرج برونييه، أين تقع حدود الكون، م ص س ن.

الرشدي للعالم في ضوء الإنجازات العلمية المعاصرة، من جهة، مع الوعي، من جهة أخرى، بعدم إمكان تصنيفه ضمن اتجاه محدد واحد ووحيد.

لا نستطيع أن نسجل كل هذه الملاحظات دون الإشارة، أيضاً، إلى موضوع تراءت لنا بعض ملامحه، في منعطفات النظرات السالفة، لكننا لم نكن نجرؤ على بسط القول فيه، لا لأنه لا يتصل، مباشرة، بالمقاصد الرئيسية لهذا العمل، وإنما، أيضاً وبالقصد الأول، لأنه على قدر كبير من العواصة والخطورة، وهو منزلة الإنسان ضمن العالم، ومن خلاله التساؤل عما يجعل من العالم، نفسه، عالماً، هل هو أنه موجود، أو أحد الموجودات، أم هو كونه ما يسمح بإمكان تجلي الموجود ذاته، أم لأنه مجموعة من الدلالات التي تميل بالعالم إلى نوع من الذاتية أو حتى المثالية [1]، أو ربما اللا علمية ما دامت المعالجة العلمية تقتضي، بالضرورة، الفصل بين الإنسان في العالم والعالم الذي فيه يعيش[2]؟

لعله من غير الخفي، بمقتضى طبيعة هذه التساؤلات، أنها تميل بنا في اتجاه المعالجة الفينومنولوجية لمفهوم العالم لدى ابن رشد، وهو الأمر الذي من غير الصائب أن يبادر الناظر فيه إلى جواب متسرع، إذ قد يبادئ بالقول بأن هواجس ابن رشد وانشغالاته أبعد ما تكون عن مثل هذه المعالجة، بيد أن كثيراً من العناصر، فيما نرى قد ترجح إمكانها دون أن تراهن على ذلك بصورة تامة في انتظار الإقدام على اختبار ما يؤسسها من فحوص ومطالب.

لا بد من التنبيه، هاهنا أيضاً، إلى أمر على قدر كبير من الأهمية فيما نحن بسبيله، وهو أن عملنا لا يمكن أن يكتمل إلّا إذا عملنا على تحقيق مختلف مواقف فلاسفة الإسلام وعلمائه، ومفكريه بوجه عام، في الموضوع، مع ما

---

(1) Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, vrin, Paris, 1987, p52,55.

(2) Alexandre Koyré, *études d'histoire de la pensée scientifiques,* gallimard, 1973, p87, 88.

يتداخل مع تلك المواقف من أقاويل غيرهم من مفكري الإغريق واللاتين وغيرهم، مثل يحيى النحوي، على وجه الخصوص، لما له من حضور كبير، بل ومن أثر بالغ، في هذا المقام، الأمر الذي لم نستطع إنجازه في العمل الحالي لئلا تختلط علينا المطالب، من جهة، ولمكان حاجة ذلك كله إلى أقاويل مفردة، شافية ووافية، مما لم يكن في مقدورنا القيام به في هذا العمل، من جهة ثانية، ولأن المتون المتوفرة لدينا من تواليف الفلاسفة المسلمين، فيما يتعلق بهذا الموضوع بوجه خاص، لا ترقى إلى ما حفظته لنا الخزانة الرشدية العربية وغير العربية، بهذا الصدد، بحسب ما أثبتنا ذلك في المدخل العام لهذا العمل بكامله.

سوف يمكننا ذلك من الوقوف على التقدير «الحق»، أو القريب من الحق، للتصور الرشدي في العالم، سواء فيما يخص إشكال التناهي أو اللاتناهي، أو سواء فيما يتعلق بكل مطالب مفهوم العالم لدى فيلسوف قرطبة ومراكش، بوجه عام، وبمقتضى الصورة التي رسمناها لتلك المطالب ولهذا المفهوم.

على أن هنالك أمراً آخر لاح لنا ونحن ننظر في مختلف التواليف التي اعتمدناها، ولاسيما منها كتابات أبي الوليد وأرسطو في ترجماته العربية المختلفة، وهو الفقر الذي تعاني منه النشرات الموجودة بأيدي الناس اليوم على مستوى الإخراج، تقويماً وتهميشاً وتحقيقاً. فأقل ما يقال عن معظم تلك النشرات أنها إنما انجزت على عجل دون أن يلتفت أصحابها إلى أدنى شروط التحقيق العلمي المتعارف عليها بين النظار، الأمر الذي يستدعي إعادة إخراجها في حلل أفضل وفي صيغ من الكمال الأول إذا تعذر الكمال الأخير.

من تلك النصوص بوجه خاص، وبحسب ما ألمعنا إليه مراراً على امتداد صفحات هذا العمل، ثلاثة تواليف لا يمكن بدونها إنجاز عمل أو إطلاق قول في العالم لدى ابن رشد، وهي، أولاً، مختصر السماء والعالم الذي بالرغم من أنه نشر نشرات متعددة إلّا أنه لم يحظ قط، أي ولا في واحدة منها،

بحسب ما انتهى إليه علمنا في الموضوع، بنشرة يحترم صاحبها أدنى شروط التحقيق العلمي المتوافق عليها كونياً، وثانياً، شرح السماء والعالم الذي إن كان قد أخرج في السنوات القليلة الماضية إلّا أنه وضع بين أيدي الناس في أسوأ حال وأبشع صورة، ثم هنالك، ثالثاً، الترجمة العربية القديمة لـكتاب أرسطو في السماء، ولا سيما بالنسبة لقدر عظيم من المقالتين الأولى والثانية بعد أن أصبحت بأيدينا نسخة أخرى غير الترجمة التي نشرها عبد الرحمن بدوي والتي من الواضح أنها تمت بصورة تنم عن غير قليل من التسرع الذي لاحظه عليه قبلنا نظار آخرون، كما ألمعنا إلى ذلك منذ اللحظات التمهيدية لهذا العمل، وقد كان أولى بصاحب النشرة، ومكانه من العلم مكانه، أن يتريث لتقديم صورة أفضل. ومهما يكن فقد أصبحت هذه الترجمة في حاجة إلى إخراج أكثر رصانة وأوثق صرامة بإزاء الشذرات الهامة من المقالتين الأولى والثانية، وهما المقالتان اللتان تحويهما النسخة الوحيدة التي حفظها الزمان من شرح السماء والعالم لابن رشد، كما هو متعارف عليه بين المشتغلين بالدراسات الرشدية اليوم.

ولا تفوتنا الفرصة أن نشير، في السياق نفسه، إلى نص آخر على قدر كبير من الأهمية أيضاً، هو كتاب البرهان لأرسطو في ترجمته العربية القديمة، وخاصة المقالة الأولى منه، وهو وإن لم يكن ذا صلة مباشرة بالموضوع الراهن لصلته أكثر بالموضوع الذي قررنا عدم الاشتغال به، هاهنا، وهو موضوع تناهي أسباب العلم، إلّا أنه، مع ذلك، في حاجة ماسة إلى تحقيق جديد وجدي، ولا سيما في ضوء توافر ترجمة أخرى لم يستعملها عبد الرحمن بدوي ناشر هذا الكتاب[1] بالرغم من معرفته بها، وهي الترجمة التي يعتمدها ابن رشد في شرح

(1) عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ج2، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم،

كتاب البرهان الذي نشره والترجمة المشار إليها، أيضاً، عبد الرحمن بدوي[1].

تلك، بوجه عام، بعض من خلاصات هذا البحث وآفاقه التي تجعل منه إنجازاً ما زال في حاجة إلى إنجاز، الأمر الذي يستوجب النظر إليه على أنه مشروع ما فتئ في طور التكوين، إذ ليس ما أنجزناه منه، هاهنا، إلّا مقدمة وجزءاً يسيراً مما يبقى علينا إنجازه وتحقيقه، ومن ثم، إخراجه من القوة إلى الفعل، ونقله من الكمال الأول إلى الكمال الأخير، أو ما يشبه هذا الكمال ويقاربه.

لعل في جسامة ما يجب إنجازه، فضلاً عما يشهد له ما أمكننا إنجازه، من الأمور المشار إليها، وعداً وتحقيقاً للوعد، ما يؤكد الأهمية البالغة التي أولتها الرواية التاريخية التي ساقها «عبد الواحد المراكشي» في معجبه، وذلك بصرف النظر عن صحة تلك الرواية أو عدم صحتها جزءًا أو كلاً، لأن في إلحاح الرواية على تصدير القول في العالم وما يتصل به من قضايا ومسائل، وفي مقدمتها مسألة القدم أو الحدوث، ومن ثم، مسألة التناهي واللاتناهي، ما يشهد للمنزلة الرفيعة والحساسة، أو الملتهبة، التي تكتسيها هذه المسألة في زمان ابن رشد ومكانه، ومن ثم، في فلسفته ككل.

بيروت، لبنان.

(1) ابن رشد، شرح البرهان، نشرة عبد الرحمن بدوي، م س ن.

فهرس المصادر والمراجع

لم نمل، في عملنا هذا، إلى اتباع الترتيب المشهور في ذكر المصادر في الأبحاث والتواليف، وهو- بحسب المتعارف عليه- الترتيب الهجائي، وذلك لأننا نميز في المصادر التي اعتمدناها، في هذا البحث، بين ما هو أساس وما هو غير أساس، وبما أن أول الأسس، بهذا الصدد، هو كتابات أبي الوليد بن رشد فقد جعلناها تتصدر قائمة المصادر، بينما لم نتردد، بالنسبة لغيرها من المصادر، في نهج الترتيب المشهور المشار إليه.

أبو الوليد (ابن رشد)

ارتأينا أن نتبع، في إيراد مصادر ابن رشد، ترتيباً كرونولوجياً نبدأ فيه بذكر المختصرات، أو الجوامع، لنردفها بالتلاخيص فالتفاسير، أو الشروح، ولاسيما أن الكتاب الواحد من هذه قد يكون نشر أكثر من النشرة أو النشرتين، مع العلم أننا اعتمدنا كل هذه النشرات، أو أكثر من واحدة منها، لبيان الفروق بين النشرات بل بينها كلها وبين المخطوطات ذاتها في بعض الأحيان. كما أننا آثرنا أن نسلك، في إيراد مجموعة مجموعة من هذه المجموعات الرشدية، الترتيب الذي ترد عليه في المنظومة الفلسفية المشائية-الأرسطية-الرشدية لفعاليتها النسقية فيما نحن بسبيله اللهم إلّا إذا كان الكتاب مفقوداً في أصله العربي، مثلما هي حال تلخيص السماع الطبيعي. معنى ذلك أننا سنورد التواليف المنطقية أولاً، ثم نردفها بالكتابات الطبيعية، فنقفي عليها أخيراً بمصنفات ما بعد الطبيعة، وذلك بحسب الحاجة إلى هذا النص أو ذاك. من هنا قائمة المصادر الرشدية التالية المعتمدة في هذا البحث:

المختصرات أو الجوامع

- مختصر السماع الطبيعي

نشر هذا المختصر ثلاث نشرات كل واحدة منها تحت عنوان غير عنواني النشرتين الأخريين، وذلك كما يلي:

1- كتاب السماع الطبيعي، حيدر آباد الدكن، 1947.

2- جوامع السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الاسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1983.

3- رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

- مختصر السماء والعالم

نشر هذا المختصر نشرتين نأمل أن تتاح لنا الفرصة لنشره نشرة علمية أوفى بشروط التحقيق العلمي، والنشرتان المشار اليهما هما:

1- كتاب السماء والعالم، حيدر آباد الدكن، 1947.

2- رسالة السماء والعالم، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

- مختصر الكون والفساد

نشر هذا المختصر ثلاث نشرات هي:

1- كتاب الكون والفساد، حيدر آباد الدكن، 1947.

2- جوامع الكون والفساد، جوزيف بويج مونتادا، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1992.

3- رسالة الكون والفساد، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

- مختصر الآثار العلوية

لهذا المختصر أيضاً نشرات ثلاث لا تفي فعلاً بمقتضيات التحقيق المتعارف عليها في هذا الشأن وهي:

1- كتاب الآثار العلوية، حيدر آباد الدكن، 1947.

2- رسالة الآثار العلوية، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

3- كتاب الآثار العلوية، تحقيق سهير أبو وافية وسعاد عبد الرازق، المكتبة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994.

- مختصر كتاب النفس

نشر هذا المختصر ثلاث نشرات أولاها على أنه كتاب لا غير بينما اتفقت الأخريان على نعته بأنه تلخيص وذلك خطأ تام لأن هذا المختصر غير التلخيص الذي سنورده في مجموعة التلاخيص. أما النشرات الثلاث فهي كما يلي:

1- كتب النفس، حيدر آباد الدكن، 1947.

2- تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الاهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1950.

3- تلخيص كتاب النفس، تحقيق نوغاليس، المعهد العربي الاسباني للثقافة، مدريد، 1985.

- مختصر الحس والمحسوس

لهذا المختصر ثلاث نشرات اعتبرته إحداها كتاباً بينما اعتبرته الأخريان تلخيصاً والأمر على خلاف ذلك تماماً فهو مختصر أو جامع ولا علاقة له بالتلاخيص. والنشرات الثلاث هي:

1- كتاب الحس والمحسوس، حيدر آباد الدكن، 1947.

2- تلخيص الحاس والمحسوس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن نشرته للترجمة العربية القديمة لكتاب في النفس، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، دت.
3- تلخيص الحس والمحسوس، تحقيق بلومبرغ، الأكاديمية الأميركية الوسطوية، كمبردج، ماساشوسيتس، ج7، 1972.

التلاخيـــص

- تلخيص البرهان، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مراجعة وإتمام تشارلس بترورت وأحمد عبد المجيد هريدي، 1982.
- تلخيص السماء والعالم، تحقيق جمال الدين العلوي، كلية آداب فاس ظهر المهراز، فاس، المغرب، ط1، 1984.
- تلخيص الكون والفساد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1995.
- تلخيص الآثار العلوية، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

التفاسير أو الشروح

- شرح البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، ط2، 1984.
- شرح السماء والعالم، مخطوط المكتبة الوطنية/ تونس، رقم 18118.
- شرح كتاب أرسطوطاليس في السماء والعالم، نشر وتقديم «غرهارد اندرس»، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت، المانيا الاتحادية، 1994.
- شرح السماء والعالم، تحقيق أسعد لطفي جمعة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2002.
- تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، ط2، 1967.

التواليف الموضوعة

- تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، دت.

أفلاطون

طيماوس وكريتيس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة (عن الترجمة الفرنسية التي أنجزها «بيير ريفو»)، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1968.

أرسطو

- الآثار العلوية + في السماء، (الترجمة العربية القديمة)، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1961.
- الطبيعة، (الترجمة العربية القديمة)، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.
- ما بعد الطبيعة، (الترجمة العربية القديمة)، ضمن تفسير ابن رشد لهذا الكتاب كما حققه ونشره موريس بويج، دار المشرق، ط2، 1967.

الباقلاني

تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

ابن باجة (ابو بكر)

شرح الآثار العلوية، تحقيق محمد مساعد، **دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية**، مركز الدراسات الرشدية، كلية آداب فاس ظهر المهراز، ع2، ط1، 1999.

ابن خلدون

المقدمة، نشرة حجر عاصي، منشورات الهلال، بيروت، لبنان، 1986.

ابن سينا

السماء والعالم، (**ضمن طبيعيات الشفاء**)، تحقيق محمود قاسم، مراجعة وتقديم ابراهيم مدكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دت.

ابن عدي (يحيى)

تفسير مقالة الألف الصغرى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن «**رسائل فلسفية...**»، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1983.

جلال الدين (المحلي + السيوطي)

تفسير الجلالين، دار الفكر، ط2، دت.

الجويني (ابو المعالي)

لمع الأدلة، نشرة الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، دار لبنان للطباعة والنشر، ط1، 1987.

الغزالي (ابو حامد)

تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط3، دت.

الفارابي (ابو نصر)

- رسالة في الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطوطاليس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن «**رسائل فلسفية...**»، م س ن.
- شرح صدر المقالة الأولى وصدر المقالة الخامسة من كتاب الأصول لإقليدس، تحقيق محمد قشيقش بمساعدة جمال راشق ومحمد مساعد

ومراجعة أحمد العلمي حمدان، **دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية**، مركز الدراسات الرشدية، كلية آداب فاس ظهر المهراز، مطبعة انفو برانت، فاس، المغرب، ع4، ط1، 2003.

الكندي

رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، مصر، 1950.

المراكشي (ابن البناء)

رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب، نشرة محمد إبلاغ، كلية آداب ظهر المهراز فاس، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1994.

المراكشي (عبد الواحد)

المعجب، نشرة محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، البيضاء، المغرب، ط7، 1978.

المراجع العربية

ارنالديز

ابن رشد، ترجمة فريد جحا، مجلة المعرفة السورية، ع 198، سنة 17، 1978.

انطون (فرح)

ابن رشد وفلسفته، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1981.

بروكلمان (كارل)

تاريخ الأدب العربي، ترجمة السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج 4، 1975.

برونييه (سيرج)

أين تقع حدود الكون، ترجمة محمد الدنيا، مجلة الثقافة، ع119، تموز/ يوليو 2003، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

البعزاتي (بناصر)

مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية: تصور الحركة، ضمن أعمال ندوة «الأفق الكوني لفكر ابن رشد، مراكش 12-15 كانون الأول| دجنبر 1998»، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ط1، 201.

بنساسي (محمد)

صورة العالم عند ابن رشد، قراءة في البرنامج الفلكي الرشدي، أعمال ندوة «الأفق الكوني لفكر ابن رشد»، م س ن.

الجابري (محمد عابد)

تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

رابوبرت (ا.س.)

مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط6، 1964.

الشهابي (نبيل)

النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين، ضمن أعمال ندوة «ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»، نيسان/ ابريل 1978، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، 1978.

صبره (عبد الحميد)

ابن رشد وموقفه من فلك بطليميوس، مؤتمر ابن رشد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1985.

العلوي (جمال الدين)

- **تطور نظرية البرهان عند ابن رشد،** أعمال الحلقة الرشدية الأولى، فاس، آذار/ مارس، 1989، وقد أشرفت على نشر هذه المقالة في مجلة «الصورة»، المغرب، ع1، خريف 1998.
- **حول تطور نظرية البرهان،** بحث غير منشور نأمل ان نتمكن من نشره في المستقبل.
- **الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي،** مجلة كلية آداب فاس ظهر المهراز، ع8، 1986.
- المتن الرشدي، دار توبقال، البيضاء، المغرب، 1986.
- مؤلفات ابن باجة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، دار النشر المغربية، البيضاء، المغرب، 1983.
- **نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد، حلقة وصل بين الشرق والغرب، أبو حامد الغزالي وابن ميمون،** ندوات اكاديمية المملكة المغربية، السفر 12، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، نيسان/ ابريل 1985.

غاردي (لويس) وقنواتي (جورج)

فلسفة الفكر الديني، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

محفوظ (حسن علي) وجعفر آل ياسين

مؤلفات الفارابي، مطبعة الأديب البغدادية، 1975.

محمود قاسم

نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1969.

مساعد (محمد)

مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا نوقشت بكلية آداب فاس ظهر المهراز سنة 1992، وتوجد بمكتبة الكلية ذاتها تحت رقم 636.

المصباحي (محمد)

- **أوروبا الرشدية،** ضمن ندوة الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، الأخذ والعطاء، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، ع 4-5، كانون الأول/ دجنبر، 1991.
- **مرتبة الفحص الدلالي والفحص الجدلي-الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد، ضمن كتاب دلالات وإشكالات، منشورات عكاظ، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، ط1،** 1988.
- **الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة التوزيع والنشر، المدارس، البيضاء، المغرب، ط1،** 2002.

مورلون (ريجيس)

- **علم الفلك العربي الشرقي بين القرنين الثامن والحادي عشر، موسوعة تاريخ العلوم العربية، إشراف رشدي راشد وريجيس مورلون، مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، لبنان، بيروت، ط1،** 1997.
- مقدمة في علم الفلك، م م س ن.

هوكينغ (ستيفن): الكون في قشرة جوز، ترجمة ابراهيم فهمي، عالم المعرفة، ع291، مارس 2003، مطابع السياسة، الكويت.

المراجع غير العربية

Althusser (Louis)

Philosophie et philosophie spontanée des savants, Maspero, 1973.

Aristote

- *De la génération et de la corruption*, Tricot, Vrin, Paris, 6ème tirage, 1998.
- *Du ciel*, traduit par Paul Moraux, les belles lettres, Paris, 2ème tirage, 2003.
- *Physique*, traduction et introduction par Pierre Pellegrin, Flammarion- les belles lettres, 2000.
- *La métaphysique,* introduction, notes et index par J. Tricot, Vrin, t2, 1981.
- *Les météorologiques,* traduction et notes par J. Tricot, Vrin, 3ème édition, 1976.
- *Traité du ciel*, traduit par Tricot (J), Vrin, Paris, 1949.

Aubenque (Pierre)

Le problème de l'être chez Aristote, puf, Paris, 5ème édition, 1983.

Benmekhlouf (Ali)

Averroès, les belles lettres, 2000.

Brague (Rémi)

- *Aristote et la question du monde*, puf, Paris, 1ère édition, 1988.
- *Du temps chez Platon et Aristote*, Quadrige-puf, 1ère édition, 1982- 2003.

Biemel (walter)

Le concept du monde chez Heidegger, Vrin, 1987.

Duhem (Pierre)

Essai sur la théorie physique de Platon à Galilée, Vrin-Reprise, 1982.

Diogène Laerce

Vie Doctrine et sentence des philosophes illustres, 1, traduction, notice et notes par Robert Genaille, Garnier-Flammarion, Paris, 1965.

Endress (Gerhard)

Averroès'De caelo - Ibn Rushd's cosmology in his commentaries on Aristotle's on the heavens, Arabic Sciences and philosophy, Cambridge University Press, vol.5, 1995.

Gautier (Léon)

La théorie d'ibn Rochd, Vrin, Paris, 6ème édition, 1909.

Hamelin (O.)

Le système d'Aristote, Vrin, 4ème édition, 1985.

Hoffman (Philippe)

Simplicuis'Polemics, in *Philoponus and the Rejection of Aristotelian science*, edited by Richard Sorabji, Cornell University Press, Ithaca-New York, First published 1987.

Hugonnard-Roche (Henri)

Ibn Ruchd commentateur des ouevres physiques d'Aristote,
ضمن ندوة «**الأفق الكوني لفكر ابن رشد**»، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ط1، 2001.

Koyré (Alexandre)

- *Du monde clos à l'univers infini*, traduit par Raissa Tarr, Gallimard, 1973.
- *Etudes d'histoire de la pensé scientifique*, Gallimard, 1973.
- *Etudes newtoniennes*, Gallimard, 1968.

Lay (Juliene)

- *L'Abrégé de l'Almageste*: Un inédit d'Averroès en version hébraique, arabic sciences and philosophy, vol. 6, 1996.
- *L'Abrégé de l'Almageste*: Abrégé d'Astronomie ou Epitomé de l'Almageste ? (non encore publié).

Mansion (Augustin)

- *Introduction à la physique Aristotéliciènne*, Louvain- la-Neuve, 2ème édition, 1987.

Philoponus

- *Against Aristotle, on the eternity of the world*, translated by Wildberg, ed. Duckworth, London, 1ère édition, 1987.

Renou (xavier)

- *L'infini aux limites du calcul*, Maspero, Paris, 1978.

Ross

- *Aristote,* Gordon et Breach, traduit par Jean Samuel, Paris-Londres- New York, 1971.

Sorabji (Richard)

- *General introduction*, in *Philoponus against Aristotle*, ibid, p 1-35.
- *John Philoponus*, in *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*, edited by Sorabji (R), Cornell University Press, Ithaca, New York.

Trestamontant (Claude)

Science de l'univers et problèmes métaphysiques, Seuil, Paris, 1976.

Urvoy (Dominique)

Averroès, champs- flammarion, 1998.

المحتويات

القسم الأول:

تناهي العالم وأجرامه في العدد

القسم الثاني :

في تناهي الأسباب والعلل

القسم الثالث:

تناهي العالم وأجرامه في العظم

القسم الرابع:

في معالم لاتناهي العالم